

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID
FACULTAD DE GEOGRAFIA E HISTORIA



TESIS DOCTORAL

**El descubrimiento e invención de los mochicas, una cultura
arqueológica de la costa norte del Perú**

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR

PRESENTADA POR

Israel Tinoco Cano

Directores

Andrés Ciudad Ruiz
Jesús Adánez Pavón

Madrid

© Israel Tinoco Cano, 2021

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID
FACULTAD DE GEOGRAFÍA E HISTORIA



TESIS DOCTORAL

El descubrimiento e invención de los mochicas,
una cultura arqueológica de la costa norte del Perú

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR

PRESENTADA POR

Israel Tinoco Cano

DIRECTOR

Andrés Ciudad Ruiz y Jesús Adánez Pavón



UNIVERSIDAD
COMPLUTENSE
MADRID

**El descubrimiento e invención de los mochicas, una cultura
arqueológica de la costa norte del Perú**

**TESIS PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR EN HISTORIA Y
ARQUEOLOGÍA POR LA UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE
MADRID. FACULTAD DE GEOGRAFÍA E HISTORIA.**

2020

Autor: Israel Tinoco Cano
Directores: Andrés Ciudad Ruiz
Jesús Adánez Pavón

*A la memoria de Santiago Uceda Castillo, uno de
los más grandes arqueólogos que haya visto nacer
el Perú. Gracias maestro...*

ÍNDICE

| | |
|-------------------|----|
| ÍNDICE | 4 |
| ÍNDICE DE FIGURAS | 8 |
| AGRADECIMIENTOS | 10 |
| RESUMEN | 11 |
| ABSTRACT | 15 |

INTRODUCCIÓN

| | |
|--|----|
| UN EXPERIMENTO DE CÁPSULA DEL TIEMPO: “MOCHICOLÓGICAS”, EN BUSCA DE LA RAZÓN PERDIDA DE MOCHE | 18 |
|--|----|

Parte primera:

Planteamientos teóricos actuales y modelo teórico-metodológico

CAPÍTULO I

ANTECEDENTES Y ESTADO DE LA INVESTIGACIÓN:

| | |
|---|----|
| LA ORGANIZACIÓN POLÍTICA MOCHICA EN LA MOCHICOLOGÍA | 34 |
| 1. EL PARADIGMA TEÓRICO “LARQUIANO” DE ORGANIZACIÓN POLÍTICA MOCHICA | 34 |
| 2. PROPUESTAS Y PERSPECTIVAS EN LA MOCHICOLOGÍA AL FINAL DEL MILENIO | 38 |
| 3. NUEVAS PERSPECTIVAS SOBRE LA ORGANIZACIÓN POLÍTICA MOCHICA | 43 |
| 4. LA CULTURA GALLINAZO-VIRÚ EN LA MOCHICOLOGÍA | 55 |
| 5. CIENCIA NORMAL, CRISIS Y REVOLUCIÓN EN LA MOCHICOLOGÍA | 62 |

CAPÍTULO II

MARCO TEÓRICO Y METODOLÓGICO DE LA INVESTIGACIÓN:

| | |
|--|----|
| UNA PROPUESTA DE EVALUACIÓN TEÓRICA DE LA MOCHICOLOGÍA DESDE LA FILOSOFÍA DE LA CIENCIA | 72 |
|--|----|

Parte segunda:

Historia del pensamiento arqueológico en la Mochicología durante el periodo
“Clasificadorio-Histórico” (1899-1966)

PREÁMBULO

| | |
|---|----|
| LA PIONERA MOCHICOLOGÍA Y EL PERIODO “CLASIFICATORIO- HISTÓRICO” EN LA ARQUEOLOGÍA AMERICANA | 84 |
|---|----|

CAPÍTULO III

| | |
|--|----|
| LA ARQUEOLOGÍA TRADICIONAL: LA EVOLUCIÓN Y LA DIFUSIÓN AL SERVICIO DEL SABER ORIGINALISTA | 88 |
|--|----|

CAPÍTULO IV

| | |
|---|-----|
| LA DEFINICIÓN DEL TIEMPO Y DEL ESPACIO EN LA PIONERA MOCHICOLOGÍA: MAX UHLE Y ALFRED KROEBER | 114 |
|---|-----|

| | |
|---|-----|
| 1. MAX UHLE Y LA IDENTIFICACIÓN DEL “PROTO-CHIMÚ” COMO UNA NUEVA CIVILIZACIÓN PERUANA | 114 |
| 1.1. Uhle y la fundación de la arqueología científica en el Perú: la formulación de la primera periodificación de la arqueología peruana | 114 |
| 1.2. Uhle inaugura la Mochicología: las “Ruinas de Moche” y el estilo “Proto-Chimú” | 123 |
| 1.3. La posición teórica de Uhle: el evolucionismo y el difusionismo en el marco teórico del desarrollo cultural andino | 138 |
| 2. ALFRED KROEBER Y LA CARACTERIZACIÓN ESTILÍSTICA E HISTÓRICA DE LA CULTURA “EARLY CHIMU” | 148 |
| 2.1. Las “áreas culturales” de Wissler y Kroeber: el difusionismo en el estudio de la dimensión espacial e histórica de las culturas | 148 |
| 2.2. Kroeber y la arqueología peruana: el periodo “clasificadorio-histórico” y la escuela histórico-cultural norteamericana en Perú | 160 |
| 2.3. Kroeber y “The Uhle Pottery Collections from Moche”: los principios de la seriación estilística en los problemas cronológicos y espaciales del “Proto-Chimú” | 170 |
| 2.4. Las investigaciones arqueológicas de Kroeber en la costa norte: el “Early- Chimú” en la construcción de una síntesis histórico-cultural norcosteña | 179 |

| | |
|---|-----|
| 2.5. Kroeber y la arqueología peruana en 1942: la presentación de una nueva secuencia cultural de la costa norte | 190 |
|---|-----|

CAPÍTULO V

LA INVENCION DE LOS MOCHICAS: HORACIO URTEAGA Y

| | |
|--------------------|-----|
| RAFAEL LARCO HOYLE | 198 |
|--------------------|-----|

| | |
|--|-----|
| 1. NACIONALISMO Y ARQUEOLOGÍA EN LA CONSTRUCCIÓN SOCIAL DEL PASADO PREHISPÁNICO PERUANO | 198 |
| 1.1. La arqueología nacionalista y la “cuestión indígena”: la familia Larco y los proyectos de construcción nacional de la “Republica Aristocrática” y la “Patria Nueva” | 198 |
| 1.2. Autoctonismo y aloctonismo: el debate nacionalista e indigenista en torno al origen de la civilización en el antiguo Perú | 215 |
| 2. GÉNESIS DE LA CULTURA MOCHICA | 223 |
| 2.1. Los primeros estudios iconográficos sobre el arte mochica | 223 |
| 2.2. De los “yungas” de Urteaga a los “mochicas” de Larco | 232 |
| 2.3. Larco, Tello y los orígenes de las culturas de la costa norte | 244 |
| 3. RAFAEL LARCO HOYLE Y LA CULTURA MOCHICA | 270 |
| 3.1. “Los Mochicas” de Larco | 270 |
| 3.2. Urteaga, Larco y la religión mochica | 295 |
| 3.3. Larco y la cronología histórica de los mochicas | 303 |

CAPÍTULO VI

LA ARQUEOLOGÍA FUNCIONALISTA Y EL NEOEVOLUCIONISMO

ANTROPOLÓGICO EN LA MOCHICOLOGÍA: EL PROYECTO VALLE DE

| | |
|----------------|-----|
| VIRÚ Y STEWARD | 323 |
|----------------|-----|

| | |
|---|-----|
| 1. LA TRANSFORMACIÓN DE LAS CRONOLOGÍAS CULTURALES EN CUADROS CRONOLÓGICOS NEOEVOLUCIONISTAS | 323 |
| 1.1. Las nuevas culturas arqueológicas se adaptan a los horizontes culturales | 323 |
| 1.2. La “Mesa Redonda de Chiclín” y la “Viking Fund Symposium” | 332 |
| 1.3. La “Cronología Arqueológica del Norte del Perú” | 344 |
| 2. EL CONTEXTO Y LA FUNCIÓN EN LA MOCHICOLOGÍA | 357 |
| 2.1. Steward y el enfoque funcionalista en arqueología | 357 |
| 2.2. El “Programa Valle de Virú” | 366 |

| | |
|--|-----|
| 2.3. El “Periodo Huancaco” y los mochicas en Virú | 379 |
| 2.4. Una revisión crítica de la secuencia del valle de Virú | 404 |
| 3. LOS MOCHICAS EN LA ERA “FLORECIENTE REGIONAL” DE LAS ANTIGUAS CIVILIZACIONES HIDRÁULICAS | 409 |
| 4. LA CIVILIZACIÓN HIDRÁULICA DE LOS ANDES CENTRALES Y EL ESTADO MOCHICA | 419 |
| COLOFÓN | 429 |
| <p>Parte tercera:</p> <p>Discusión y Conclusiones</p> | |
| <p>CAPÍTULO VII</p> <p>ANÁLISIS, VERIFICACIÓN Y DISCUSIÓN: LA DEGENERACIÓN DEL PARADIGMA HISTÓRICO-CULTURAL-FUNCIONALISTA DE LA MOCHICOLOGÍA</p> | |
| 1. POSICIÓN TEÓRICA DE LA MOCHICOLOGÍA DURANTE EL PERIODO CLASIFICATORIO-HISTÓRICO | 434 |
| 2. LA CONTRASTACIÓN DEL PARADIGMA TEÓRICO LARQUIANO CON LAS PRUEBAS EMPÍRICAS DISCERNIENTES ACTUALES | 434 |
| 3. LA ARQUEOLOGÍA HISTÓRICO-CULTURAL DE LA MOCHICOLOGÍA EN DISCUSIÓN | 453 |
| | 461 |
| <p>CAPÍTULO VIII</p> <p>LA CONSTRUCCIÓN DE UN PARADIGMA ALTERNATIVO PARA LA MOCHICOLOGÍA: MOCHE COMO SISTEMA RELIGIOSO</p> | |
| | 468 |
| BIBLIOGRAFÍA | 475 |

ÍNDICE DE FIGURAS

| | |
|--|-----|
| 1. Mapa de los territorios Mochica Norte y Mochica Sur | 42 |
| 2. Cántaro cara gollete con decoración negativa de la cultura Virú | 56 |
| 3. Max Uhle en Pachacamac en 1896 | 89 |
| 4. Retrato de Max Uhle | 115 |
| 5. Perfil del cementerio bajo el Templo de Pachacamac realizado por Uhle | 121 |
| 6. Cerámicas “Proto-Chimú” extraídas por Uhle en la Huaca de la Luna | 126 |
| 7. Fotografía de las Huacas de Sol y la Luna realizada por Uhle | 128 |
| 8. Plano de la Huaca de la Luna realizado por Uhle | 129 |
| 9. Plano de la Huaca del Sol realizado por Uhle | 131 |
| 10. Fotografía de la “pirámide” de la Huaca del Sol | 146 |
| 11. Julio C. Tello y Alfred Kroeber en Lima en 1926 | 163 |
| 12. Distribución del estilo Proto-Chimú según A. Kroeber | 176 |
| 13. Cerámicas estilo Chavín de Chicama | 182 |
| 14. Retrato de Víctor Larco Herrera | 200 |
| 15. Fachada del Museo Arqueológico Víctor Larco Herrera | 206 |
| 16. Retrato de Rafael Larco Herrera, padre de Rafael Larco Hoyle | 209 |
| 17. Retrato de Luis E. Valcárcel | 213 |
| 18. Retrato de Horacio H. Urteaga | 219 |
| 19. Fresco de Huaca de la Luna de la “Rebelión de los artefactos” | 226 |
| 20. Portada del primer número de Cuadernos de Arte Antiguo del Perú | 229 |
| 21. Primera pieza de la colección del Museo Rafael Larco Herrera | 233 |
| 22. Portada de “El Perú. Bocetos históricos. 2ª serie” de Urteaga | 235 |
| 23. Sala del Museo Rafael Larco Herrera en Chiclín | 240 |
| 24. Portada del primer volumen de “Los Mochicas” de Larco | 244 |
| 25. Fotografía de Rafael Larco Hoyle junto a su padre y hermanos | 246 |
| 26. Fotografía del “Felino del templo de Punkuri” | 252 |
| 27. Vasija representando la cabeza de “Ai Apaec” | 258 |
| 28. Rafael Larco Hoyle junto a uno de los monolitos de Queneto | 264 |
| 29. Mapa del territorio mochica según Rafael Larco Hoyle | 268 |
| 30. Índice de los los ocho volúmenes de “Los Mochicas” de Larco | 271 |
| 31. Esquema de los “universales culturales” de Wissler | 273 |

| | |
|--|-----|
| 32. Retrato de nativos de las localidades de Moche y Huanchaco | 275 |
| 33. Huacos retrato mochicas | 276 |
| 34. Vasija mochica adornada con pictografías de pallares | 279 |
| 35. Vasija representando un gobernante mochica | 286 |
| 36. Escena bélica pintada en una botella asa de estribo mochica | 290 |
| 37. Huacos retrato representando un mismo gobernante mochica | 293 |
| 38. Representación escultórica de Ai Apaec | 302 |
| 39. Las cuatro fases de estilos cerámicos de la cultura Cupinsique | 307 |
| 40. Cerámicas del primer periodo del arte alfarero mochica | 310 |
| 41. Cerámicas del segundo periodo del arte alfarero mochica | 310 |
| 42. Cerámicas del tercer periodo del arte alfarero mochica | 311 |
| 43. Cerámicas del cuarto periodo del arte alfarero mochica | 312 |
| 44. Exponentes máximo del arte alfarero mochica | 313 |
| 45. Retrato de Wendell C. Bennett | 330 |
| 46. Participantes estadounidenses de la “Mesa Redonda de Chiclín” | 333 |
| 47. Cuadro de las diferentes propuestas cronológicas para la arqueología peruana elaborados por los participantes en la la “Mesa Redonda de Chiclín” | 339 |
| 48. Retrato de Julian H. Steward | 342 |
| 49. Portada de “Cronología Arqueológica del Norte del Peru” de 1948 | 345 |
| 50. Cuadro cronológico de las épocas y culturas del valle de Chicama | 346 |
| 51. Tipología de pico de las fases cerámicas de Larco | 351 |
| 52. Escena de coito contra naturam en una vasija escultórica mochica | 355 |
| 53. Fotografía de Gordon R. Willey en el valle de Virú en 1946 | 371 |
| 54. Periodos culturales y cronológicos para el valle de Virú y Chicama | 374 |
| 55. Tumba del Sacerdote-Guerrero de Huaca de la Cruz | 388 |
| 56. Fotografía del “Castillo de Tomaval”, en el valle de Virú | 399 |
| 57. Cuadro de periodos históricos y arqueológicos en las áreas de civilización del Viejo y del Nuevo Mundo elaborado por Steward | 412 |
| 58. Cuadro de épocas culturales y periodos arqueológicos de la costa peruana elaborado por Collier | 417 |
| 59. Cuadro cronológico de eras y culturas de los Andes Centrales formulado por Steward | 419 |
| 60. Retrato pictórico de Rafael Larco Hoyle | 432 |

AGRADECIMIENTOS

En primer lugar merece un enorme agradecimiento mi querida profesora de la universidad Alicia Alonso Sagaseta. A la par, sin duda, se encuentra Luis J. Castillo Butters, que con los brazos abiertos recibió allá por 1995 a un grupo de estudiantes de antropología americana muy voluntariosos e ilusionados. Todos estos amigos y compañeros de promoción contienen un pedacito del alma de esta tesis y especialmente mi hermano de aventuras arqueológicas Gonzalo Álvarez Quintás.

Tengo una deuda eterna con aquellos directores de los proyectos arqueológicos que nos permitieron participar de sus investigaciones y que con su apoyo y afecto contribuyeron grandemente a que nos dedicásemos al campo de la arqueología peruana; me refiero a Santiago Uceda de Huaca de la Luna, Régulo Franco de El Brujo, Krzysztof Makowski de Tablada de Lurín y Luis J. Castillo de San José de Moro. También, una dedicatoria especial merecen unos colegas arqueólogos y siempre amigos, Víctor Pimentel y Ernesto García, que nos acompañaron en nuestros primeros pasos en el mundo de la arqueología en la hermosa tierra de Cajamarca.

También quisiera agradecer a la familia García Calderón de Trujillo y Fernández-Dávila López de Lima por abrirme las puertas de su hogar y hacerme sentir como en casa, amén de inculcarme ese amor por el Perú. A pesar del tiempo y de la distancia mi reconocimiento y cariño hacia ellos no se ha visto menguado. Gracias Nybia; gracias Lupe.

En veinticinco años han sido muchas las personas que me han apoyado y que han contribuido a que viese realizado este sueño y como no quisiera olvidarme de nadie parece mejor silenciar esos nombres que llevo en el corazón.

Un sincero agradecimiento a mis directores Andrés Ciudad Ruiz y Jesús Adánez Pavón, que son la razón fundamental de que esta tesis tenga un punto final.

Para ir terminando, hay que destacar todo lo que han sufrido y han hecho por este mochicólogo, sus queridos padres Valentín y Angelines.

Y, claro, por supuesto a ti, Inma.

El descubrimiento e invención de los mochicas, una cultura arqueológica de la costa norte del Perú.

Palabras clave: cultura Mochica, Moche, arqueología, Mochicología, Larco, larquiano, organización política, Estado, filosofía de la ciencia, paradigma, teoría, historiografía.

Tras más de un siglo de investigaciones arqueológicas, en la actualidad no se ha alcanzado un consenso entre los especialistas respecto a la naturaleza de la organización política de Moche. Pese a los matices, existen tres modelos generales de Moche diferentes: 1) un solo Estado Moche expansionista; 2) un Estado territorial Moche en el sur y diversas entidades políticas regionales en el norte; 3) entidades políticas independientes o ciudades-Estado a lo largo de los valles de toda la costa norte. A partir de las evidencias empíricas disponibles es imposible decantarse por alguno de estos modelos, y más cuando la orientación de los proyectos arqueológicos en activo tiende a concentrarse en la investigación desde una perspectiva regional. Por ello, en la última década esta problemática ha pasado a un plano secundario. No obstante, en lo que prácticamente todos los especialistas están de acuerdo es en el reconocimiento de Moche como el primer Estado en América del Sur. Y este planteamiento teórico no es nuevo, sino que fue expuesto en la década de los cuarenta y es producto de la conceptualización de Moche como cultura arqueológica, es decir, como una entidad étnica, social y política particular.

La primera parte de este trabajo se va a dedicar a plantear cuál es el estado actual de las investigaciones sobre la organización política de Moche. En este caso, la conclusión a la que se llega es que el disenso exhibido por los mochicólogos ante la posibilidad de elaborar un modelo teórico unitario, demuestra cierto agotamiento en la potencialidad heurística del paradigma estatal de Moche que pone en cuestión su hegemonía. Ante esta situación de parálisis en el progreso teórico que está viviendo esta importante temática en la Mochicología y dado que todo debate sobre si Moche fue uno, dos o ningún Estado resulta infructuosa, han surgido algunas voces reclamando un cambio de paradigma teórico. En todo caso, no se trata de inventar un innovador modelo que a todas luces sería sospechoso para los mochicólogos y que retrasaría cualquier vía de alcanzar un punto de encuentro. En cambio, en esta investigación se plantea la

necesidad de visitar esos espacios teóricos comunes y esas tradiciones de pensamiento que desembocaron en el descubrimiento e invención de los mochicas como cultura arqueológica de la costa norte del Perú. Es por esta razón que se ha optado por este título para la tesis.

Por consiguiente, una segunda parte del trabajo va a centrarse en una revisión bibliográfica de aquellas fuentes documentales de los pioneros de la arqueología mochica. La tendencia reciente de este tipo de investigaciones se ha dirigido hacia la búsqueda de informaciones muy puntuales que no cuestionaban aquellas interpretaciones originales por lo que, definitivamente, no se han orientado a explorar teorías alternativas. El resultado ha sido que todos aquellos investigadores que han emprendido investigaciones historiográficas han acudido a las mismas fuentes, los mismos datos y las mismas citas, por lo que más que una superación, ha supuesto una reelaboración de los inaugurales marcos teóricos. Teniendo en cuenta estas circunstancias, realizar una historiografía de las pioneras investigaciones sobre la cultura Mochica exigía, por un lado, una revisión minuciosa de las fuentes primarias y, por otro, contextualizar la producción teórica dentro de su corriente arqueológica. Además, se ha recurrido a las propuestas de la filosofía de la ciencia, por cuanto proporcionan ciertos procedimientos que permiten analizar la estructura lógica de las teorías científicas dentro de marcos conceptuales más amplios denominados paradigmas, programas de investigación científica o posiciones teóricas.

Las conclusiones de esta segunda parte de la tesis se remiten fundamentalmente a lo que aquí se ha denominado el paradigma teórico larquiano, a saber, la cultura Mochica como un Estado teocrático, altamente centralizado y expansionista. En todo caso, estas conclusiones han sido realmente relevantes. Instituido en la tradición de la arqueología histórico-cultural y representado en los dos volúmenes de la obra fundacional de la cultura Mochica, “Los Mochicas” (1938-1939) de Larco, el paradigma teórico larquiano no estableció un modelo estatal, sino que se dirigió a constatar la categoría de Civilización para la cultura Mochica. Fue, a mediados de los cuarenta, con la introducción por parte del Proyecto Valle de Virú del enfoque de la arqueología funcionalista y de modelos procesuales de cambio sociocultural cuando se reformularon las tesis de Larco y se concibió a la cultura Mochica como un Estado resultado del desarrollo evolutivo de la civilización hidráulica en los Andes Centrales. Es más, el primer Estado centralizado y territorial que consigna Gordon Willey en el marco de sus investigaciones en Virú no es la cultura Mochica, sino la cultura Gallinazo. Incluso,

cabe subrayar que todos los miembros del Proyecto Valle de Virú se mostraron cautelosos a la hora de confirmar las interpretaciones de Larco de la conquista de Virú por parte de los mochicas. Con todo, a principios de los años cincuenta, el paradigma histórico-cultural de la cultura Mochica había sido reforzado con las teorías funcionalistas sobre el origen del Estado, que modificadas y refinadas son las que en la actualidad se presentan como modelos de organización política Moche.

Examinar las teorías de los inaugurales mochicólogos al interior de sus paradigmas, también ha permitido ver qué supuestos metodológicos, epistemológicos y ontológicos guiaron sus investigaciones e, igualmente, ha revelado ciertas problemáticas con relación al método científico como la objetividad, la racionalidad, el cambio progresivo o regresivo, la refutación o la corroboración.

En consecuencia, la tercera parte de nuestro trabajo se ha centrado en utilizar las herramientas de la filosofía de la ciencia para contrastar y evaluar las teorías a partir de las que se fundó el paradigma teórico larquiano. Aplicando una metodología de resolución de problemas de la filosofía de la ciencia, se han seleccionado aquellas interpretaciones actuales, que cuentan con mayor consenso académico y que mejor adecuación empírica poseen, para contrastarlas con las teorías sustantivas que integraban el paradigma teórico larquiano. El recurso a estas “pruebas empíricas discernientes” ha sido concluyente, por cuanto en su mayoría las teorías que componen el paradigma teórico larquiano pueden ser refutadas. Es decir, de acuerdo a las evidencias con las que contaron las primeras generaciones de mochicólogos no cabe corroboración posible a la concepción de los mochicas como unidad étnica, totalidad social, territorialidad, entidad estatal y militarismo. Esta evaluación experimental pone en cuestión la acepción de los mochicas como cultura arqueológica.

En todo caso, no hay refutación si no existe una teoría mejor. Por ello, en el último capítulo se presenta un paradigma teórico alternativo que está fundamentado a partir de la materialidad arqueológica que los pioneros de la Mochicología establecieron, y que sí puede ser confirmado empíricamente: cerámica de uso ritual, parafernalia de culto, arte religioso, espacios ceremoniales y áreas funerarias. La interpretación más objetiva y concluyente posible ante estas evidencias deriva en que Moche fue un sistema religioso.

Ahora bien, así como Larco no publicó un esquema de fechas absolutas para la cultura Mochica, nuestro paradigma teórico, si bien presenta una corroboración empírica, es decir, una ausencia de anomalías, y una fertilidad teórica muestra una

visión estática del desarrollo histórico de Moche, por lo que se debe considerar la transformación de sus funciones y organización a lo largo del tiempo – que en la actualidad se estima en unos siete siglos (200-900 d.C.) –.

Finalmente, el trabajo de investigación realizado en esta tesis deberá servir para establecer nuevos puntos de partida que permitan que el conocimiento arqueológico sobre un tema tan complejo como la organización política Moche, pueda cimentarse en paradigmas progresivos en lugar de antiguos paradigmas regresivos.

The Discovery and Invention of the mochicas, an Archaeological Culture of the North Coast of Peru

Key words: Mochica culture, Moche, archeology, Mochicology, Larco, Iarquiario, political organization, State, philosophy of science, paradigm, theory, historiography.

After more than a century of archaeological investigations, today archaeologists have not reached consensus regarding the nature of the political organization of the Moche. In spite of the existence of a diverse array of proposals to explain this phenomenon, there are three different models that prevail: 1) one singular expansionist Moche State; 2) One territorial Moche State in the South and a variety of regional political entities in the North; 3) independent political units or city-states along all the valleys in the North Coast of Peru. If we start reviewing all the empirical evidence available, it is very complicated to decide which one to follow moreover knowing that the archaeological investigations tend to emphasize always a singular regional approach. Due to this unclear panorama these debates have moved not been given the required attention. Nevertheless, there is a concept that all Moche specialists agree upon and it is the acknowledgement that Moche is the first State in South America. This last proposal is not new, it was already expressed in the 40's and it is considered a product of the conceptualization of Moche as an archaeological culture as well as an ethnic social and political entity.

The first part of this dissertation will be focused on reviewing which is the actual state of the investigations about the political organization of Moche. In this particular case, the dissent shown by the mochicologists has put into evidence the exhaustion of the heuristic possibility of the Moche state paradigm and its potential hegemony as an explicative model. In front of this theoretical paralysis and also due to the circumstances that the debates about the three models proposed are not moving the discussion further into acceptable results, some voices are claiming the necessity for the proposal of a new paradigm. In any case, we are not trying to create an innovative new model that could be doubted by the mochicologists and that send back a new point of consensus. Instead, this dissertation states the necessity of reviewing these common theoretical spaces and

the trending theories that lead to the discovery and study of the Moche in the North Coast of Peru. This is the reason behind the title of this thesis.

In this dissertation we are proposing the necessity to examine these theoretical common frames as well as the traditions of ideas that lead to the discovery or invention of the mochicas as an archaeological culture in the North Coast of Peru. This is the main reason why I gave this title to this thesis.

The second section will be reviewing all the bibliographic sources related with the early essays and documents from the pioneers of the Moche archaeology. We must take into consideration that, the recent tendency of this type of bibliographic inquiries has been oriented towards the search of evidence that has not questioned the original interpretations therefore they have overseen the possibility of exploring alternative theoretical models. This situation has been generated due to the fact that researchers always have been looking into the classic sources, evidence and information falling into repetitive old arguments and only anthropological models. Due to these circumstances, we decided that in order to do a meticulous historiographic thesis we needed on one hand, to review one more time the original sources of information and on the other hand place in context the old theoretical models and contrast them with different archaeological and philosophical theories. In the particular case of this thesis we have used the philosophy of science as a contrasting frame to evaluate the old mochica models due to the fact that this theory allows us to expand our theoretical frame and it gives also the chance to analyze the archaeological evidence in terms of scientific paradigms.

The final remarks of this second section concentrate around what we are calling the larquian paradigm, which we state as Larco's view of the Mochica as an expansionist theocratic state highly centralized. Embedded in the historic-cultural archaeological tradition and with his two volumes on hand *The Mochicas* (1938-1939), Larco's paradigm truly does not establish a state model but instead it tries to demonstrate passionately the category of Civilization for the Mochica. Only later with the advent of the Viru Valley Project and with the new directions that the functionalist and processual archaeology brought about the analysis of the sociocultural changes in the past, Larco's ideas were revamped as a state; moreover then the Mochicas were seen as part of the evolutionary development of the hydraulic societies in Andes. As a consequence of this new archaeological trends, by the late 50's the cultural-historical

paradigm of the Mochica culture was reinforced and associated with the emergence of an early state. This is the view that has been carried on for the last 70 years.

By examining the original theoretical frames of the mochicologists we have been able to understand and discover what were the methodologies used and the foundation of their ontological and epistemological assertions that guided their construction of the Mochica cultural models. This analysis has revealed several problems regarding the application of scientific interpretative models that deal with arguments about objectivity, rationality, progressive and regressive change and acceptance or corroboration of evidence.

The third part of our work it is focused on the application of the philosophy of science to contrast and evaluate Larco's paradigm. By applying the way the philosophy of science operates solving problems, we have selected certain tools of philosophical analysis that have direct empirical use in order to understand better how Larco elaborated his paradigm about the Mochica.

In our final remarks, after this analysis we are concluding that larco's paradigm cannot withstand as an enclosing cultural model due to the inconsistency of theoretical frames that were discovered during the present study. We have come to the conclusion that we no longer can corroborate directly the description of the first generation of mochicologists as Mochica seen as an ethnic unit with social unity inside of a militaristic strong and territorial state.

In any case, we think that we cannot move forward if do not propose a better alternative model. It is for this reason that in the last chapter we propose an alternative paradigm that is based on the review of all the material evidence from the Moche pioneers: pottery of ritual used, cult paraphernalia, religious art, ceremonial spaces and funerary areas. In this new objective and conclusive model, we propose Moche as a religious system.

We must take into consideration that Larco never published a set of radiocarbon dates for the Mochica culture therefore we want to indicate that even though our empirical and theoretical model seems to be analyzing evidence static in time we are truly referring to a period that covers the years between A.D. 200- A.D 900.

Finally, the intend of this dissertation is to establish new starting points that show that the archaeological theory and material evidence can be re-evaluated inside of new progressive and not regressive scientific paradigms of understanding.

INTRODUCCIÓN

UN EXPERIMENTO DE CÁPSULA DEL TIEMPO: “MOCHICOLÓGICAS”, EN BUSCA DE LA RAZÓN PERDIDA DE MOCHE

“El hombre de ciencia, ya sea teórico o experimental, propone enunciados – o sistemas de enunciados – y los contrasta paso a paso. En particular, en el campo de las ciencias empíricas construye hipótesis – o sistemas de teorías – y las contrasta con la experiencia por medio de observaciones y experimentos.

Según mi opinión, la tarea de la lógica de la investigación científica – o lógica del conocimiento – es ofrecer un análisis lógico de tal modo de proceder: esto es, analizar el método de las ciencias empíricas”.

Karl Popper (1962: 27)

“La ciencia es abierta: no reconoce barreras a priori que limiten el conocimiento. Si un conocimiento fáctico no es refutable en principio, entonces no pertenece a la ciencia sino a algún otro campo. Las nociones acerca de nuestro medio, natural o social, o acerca del yo, no son finales: están todas en movimiento, todas son falibles.

Siempre es concebible que pueda surgir una nueva situación (nuevas informaciones o nuevos trabajos teóricos) en que nuestras ideas, por firmemente establecidas que parezcan, resulten inadecuadas en algún sentido”.

Mario Bunge (1972: 45)

Se puede definir la Mochicología¹ como un campo temático particular dentro de la arqueología prehistórica peruana dedicado al estudio de los testimonios materiales de la cultura Mochica o, como se conoce en la actualidad, Moche; pero, asimismo, este término también puede ser usado para identificar la historia de las investigaciones arqueológicas sobre esta cultura arqueológica. Por ende, la arqueología es la disciplina científica que aporta el cuerpo central de conocimientos a la Mochicología.

¹ Se trata de un término acuñado por el arqueólogo peruano Luis J. Castillo que hace referencia a la historiografía de las investigaciones arqueológicas sobre “Moche” y que se podría traducir básicamente como “Arqueología Mochica” (Quilter 2002: 150).

La arqueología se define principalmente por el tipo de fuentes a las que se accede por unos métodos que le son exclusivos, por cuanto es mediante el estudio de los restos materiales, de los objetos y de sus contextos, el procedimiento por el cual el arqueólogo se aproxima al pasado cultural y social del ser humano (Hodder 1988: 147; Makowski 1995: 168). Tomando como referencia la opinión del arqueólogo español Felipe Criado Boado (2012: 17), la arqueología es “la disciplina que estudia, a partir del registro arqueológico, la integración de la cultura material en los procesos sociales de construcción de la realidad”. Lo que destaca de esta definición de Boado es su completitud, sintetizada en que todo conocimiento arqueológico debe aspirar a comprender la realidad social que se expresó a través de esa cultura material y que debido a la distancia espacio-temporal se presenta en forma de piezas, vestigios o indicios que identificamos como el registro arqueológico. La particularidad del registro arqueológico resulta en la separación de la arqueología de otros campos científicos afines como la antropología, la historia, la historia del arte o la arquitectura, que también centran su interés en la cultura material; pero, en la medida en que la arqueología prehistórica no puede disponer ni de testimonios personales ni de textos que permitan la reconstrucción directa del sentido de la cultura material, la producción de conocimiento a través del registro arqueológico es de naturaleza primordialmente interpretativa. Al respecto, en su libro de 2012 intitulado “Arqueológicas. La razón perdida”, Criado (2012: 18) plantea la imperiosa necesidad de la arqueología contemporánea de producir “inteligencia arqueológica” que contextualice la interpretación arqueológica a partir de horizontes de racionalidad y subjetividad específicos y diferentes a los nuestros. Lo que Criado (2012: 18) demanda es que “la arqueología debería ser una arqueología”, es decir, simplemente “la lógica antigua”, de manera que, en esa búsqueda de los patrones de racionalidad y subjetividad de aquellos que produjeron la cultura material que se nos aparece en el registro arqueológico, la arqueología además cumpliría la importante función crítica de “desenmascarar la reificación de nuestra propia subjetividad en el estudio de la otredad, incorporar otros modos de racionalidad y relativizar la pretendida centralidad de nuestras formas de pensamiento”.

Las aspiraciones de objetividad en la modernidad, a saber, la capacidad del sujeto conocedor de distanciarse de todo condicionamiento subjetivo respecto al objeto que conoce, han sostenido las ambiciones de racionalidad de la ciencia (Pardo 2012: 22-23; 37). En espera de que esta pretensión de neutralidad y objetividad pueda algún día

alcanzarse en las ciencias sociales es indispensable convenir que la interpretación arqueológica implica un doble horizonte de subjetividad: uno en el presente y propio del sujeto que interpreta; y otro pretérito y original del sujeto-objeto interpretado (Criado 2012: 203-205). En ese diálogo interpretativo e intersubjetivo se necesita acceder a un contexto de racionalidad de base en el que los patrones de subjetividad en el pasado modelaron y configuraron a través de las relaciones y acciones sociales unos principios o códigos de ordenación y significación de la realidad – un modelo sociocultural – que fueron plasmados en su producción material. Y, precisamente, la dificultad con relación a la arqueología prehistórica estriba en que para recuperar la racionalidad prístina de una realidad pretérita se necesita acceder a los horizontes de subjetividad de unos individuos que conformaron una sociedad hace tiempo extinta, por lo que Criado (2006: 251) propone construir modelos sustitutorios de la razón perdida. Es decir, dado que en la arqueología esa lógica antigua se encuentra extraviada, los arqueólogos tienen la responsabilidad de desprenderse de sus propios horizontes de subjetividad e implementar modelos de racionalidad cultural alternativos para llegar a contextualizar la interpretación arqueológica sobre horizontes de subjetividad consustanciales a los fenómenos interpretados (Criado 2012: 24, 206-208). Así pues, los dos elementos que constituyen las bases sobre las que habrá de girar la interpretación arqueológica son un horizonte de subjetividad y un horizonte de racionalidad; por ello, ante el dilema de que la objetividad no es posible y la subjetividad no es suficiente, Criado (2006: 247-249; 2012: 120, 201) propone “encontrar una metodología subjetiva de representación del mundo que se pueda aplicar objetivamente”, esto es, que permita “producir interpretaciones objetivables u objetivadas, algo así como enunciados objetivos con peso subjetivo, o enunciados subjetivos con peso objetivo”. Se trataría de un inédito tipo de explicación ajena tanto del explicacionismo objetivista como de la hermenéutica subjetivista y que Criado (2006: 251; 2012: 208-209) bautiza como “interpretación explicativa”; lo relevante es que esta interpretación explicativa estaría producida desde dentro del horizonte de subjetividad al cual pertenece el fenómeno interpretado, en vez de basarse en la pura subjetividad del intérprete. A esta creación de una inteligencia arqueológica Criado (2006: 249; 2012: 201) la denomina post-positivista, pues si bien admite la herencia interpretativa de la posmodernidad representada por la tradición hermenéutica, recupera del positivismo tardío la exigencia de contrastar hasta donde sea posible las interpretaciones. La necesidad de definir las condiciones y los límites de la interpretación pasa por controlarla y producir un sentido que produzca certezas y

posibilidades positivas mediante su objetivación, contextualización y contrastación, y que no es otra cosa que la aplicación de un método científico a la interpretación arqueológica.

Las fuentes esenciales de esos modelos de racionalidad cultural alternativos que toma Criado (2006: 251; 2012: 24, 209) en sus investigaciones para producir inteligencia arqueológica son la antropología estructural de Claude Lévi-Strauss y la antropología política de Pierre Clastres, tradiciones de pensamiento social completamente ajenas a la Mochicología. Es por esta razón que en este trabajo de investigación no se va a aplicar el método interpretativo post-positivista que propone Criado. Pero, en todo caso, podría resultar muy interesante y fructífero para la Mochicología adoptar la propuesta de Criado de desentrañar en el registro arqueológico “la lógica antigua” – la arqueo-logía –, para así producir inteligencia arqueológica a través de interpretaciones lo más objetivadas posibles.

Ahora bien, Criado también puntualiza que existen otras fuentes teóricas para fundar este quehacer arqueológico interpretativo que se pueden tomar de contextos históricos o protohistóricos más o menos próximos a la situación arqueológica estudiada e, igualmente, la teoría social ofrece un amplio elenco de modelos antropológicos, sociológicos e históricos posibles. En este sentido, Criado (2006: 249; 2012: 19-20, 24, 37, 333) sugiere la reintegración de la arqueología con las ciencias sociales, entendiendo que la inteligencia arqueológica debe fundarse en aquellos saberes y teorías más vastas sobre la realidad humana, la sociedad y la cultura. Una opinión idéntica proviene del arqueólogo canadiense Bruce G. Trigger (1992: 345) cuando expresa que ya que los arqueólogos han de recurrir a generalizaciones universales sobre el comportamiento humano, no hay razón para que éstas no puedan provenir de las diversas disciplinas que integran las ciencias sociales. En definitiva, lo que se demanda para la arqueología es un auténtico diálogo interdisciplinar dentro de las ciencias sociales. Es desde esta perspectiva que hacemos nuestras las valoraciones de Criado (2012: 29-30) acerca de la oportunidad que tenemos actualmente de producir inteligencia arqueológica conciliando e integrando las grandes tradiciones de pensamiento de las ciencias sociales:

“Nuestra condición de huérfanos de los maestros pensadores de antaño lo puede propiciar, pues nuestra condición de herederos involuntarios de su pensamiento nos ofrece la posibilidad de integrar tradiciones y conciliar teorías rivales porque conocemos sus posibilidades tanto como sus limitaciones y superaciones por otras teorías. Las tradiciones se han debilitado, se ha apagado el fragor del combate ideológico entre ellas, pero por detrás subsiste aún la teoría, y sobre todo existimos aún los herederos,

que sabemos menos que nuestros maestros, pero tal vez sepamos mejor y sin sus prejuicios pues poseernos un saber cruzado basado en que casi nadie lee a un único “filósofo”. Nuestra cultura nunca fue tan autoconsciente. Disponemos de la mayor tasa de reflexividad de la historia...

La alternativa entonces para este atribulado inicio del tercer milenio, no sería inventar algo nuevo, que se retrasa, que sería sospechoso y que seguramente supondría sucumbir a la “estética de la innovación”; sino introducir las tradiciones que nos han sido dadas en una práctica nueva e integradora”.

Este planteamiento tan estimulante permite abordar un problema epistemológico que ha inquietado a la arqueología desde sus modernos orígenes, a saber, la elaboración de un modelo que aporte sentido al registro arqueológico y que a la postre dote de cierta unidad teórica. A lo largo de más de dos siglos de arqueología científica, la filosofía social, la historia, la antropología, la sociología o la filosofía de la ciencia han proporcionado ese marco teórico y conceptual. Ciertamente, explorar y evaluar las limitaciones y las virtudes de las clásicas tradiciones de pensamiento en las ciencias sociales y conciliarlas en una nueva práctica integradora no es sino lo que las diversas corrientes o enfoques académicos hicieron en su momento para dar forma y contenido a sus propias estrategias de investigación. Así, por ejemplo, en el ámbito arqueológico la arqueología histórico-cultural nació como reacción al evolucionismo cultural, nutriéndose del particularismo histórico de la antropología y del difusionismo cultural de la escuela de etnología germana; o la arqueología funcionalista que participó de la tradición ecológica de la arqueología prehistórica escandinava así como del enfoque estructural-funcionalista de la escuela antropológica británica que, a su vez, reinterpretaba la sociología funcionalista de Émile Durkheim; o la arqueología procesual que inicialmente se consolidó como reacción al método de la arqueología histórico-cultural recurriendo al método nomotético-deductivo de Hempel desarrollado en la filosofía de la ciencia y recuperando el evolucionismo antropológico en su versión multilínea por medio del neoevolucionismo teñido del enfoque de la ecología cultural.

Con todo, las dificultades de la investigación arqueológica no pasan únicamente por seleccionar un modelo de referencia para construir inteligencia arqueológica, ya que la arqueología tradicionalmente ya ha dispuesto de modelos antropológicos y sociológicos cuyos cuerpos teóricos han aportado ese sentido perdido para poder interpretar el registro arqueológico. La cuestión principal reside en que esos modelos recurrentes, como por el ejemplo el evolucionismo o el materialismo histórico, ya han

insistido suficientemente en cosas que están bien asentadas y delineadas, tal como apunta Criado (2012: 314):

“La tecnología, la infraestructura tecnoeconómica-ambiental, los usos del suelo, los patrones de subsistencia y asentamiento, los mecanismos de circulación e intercambio de productos, la esencia de las relaciones sociales, el grupo social o la actividad económica dominante y, en definitiva, los tipos sociales”.

En caso concreto de la Mochicología, el conocimiento arqueológico se ha construido a partir de interpretaciones que se han contextualizado en modelos teóricos destinados a reconstruir la racionalidad de una realidad sociocultural pretérita, pero que incorporaban una importante carga subjetiva del presente. Es decir, también la Mochicología construyó su concepción de la cultura Mochica en torno a modelos comprensivos que la arqueología histórico-cultural y funcionalista tomó prestados de las corrientes antropológicas del particularismo histórico y de la ecología cultural; en consecuencia, las investigaciones pioneras particularmente interesadas en el estudio de las civilizaciones antiguas y/o de las culturas arqueológicas se orientaron hacia la búsqueda en el campo de ciertos indicadores materiales que dotasen de contenido a categorías heurísticas primordiales tales como, etnicidad, territorialidad, identidad, unidad cultural o estatalidad. No cabe duda de que el alcance heurístico de estos modelos de inteligibilidad del registro arqueológico ha aportado una manera de aproximarse a los modos de racionalidad en el pasado que ha permitido avanzar en la comprensión de ciertas facetas del comportamiento humano y de las sociedades prehistóricas; pero, también son objeto de crítica en tanto que han insistido y reproducido esquemas de pensamiento que resultan centrales en nuestra propia racionalidad.

Partiendo de los postulados epistemológicos de Criado, se podría sustentar que existen otras potenciales “Mochico-lógicas²” – unos modelos de racionalidad originales y diferentes a los ya construidos – que intentando superar esa distancia subjetivadora entre sujeto-investigador y sujeto-objeto investigado puedan representar lo más fielmente posible el contexto original del fenómeno interpretado, a saber, el horizonte de la razón o lógica antigua de Moche. Se ha de admitir que esta empresa científica

² El vocablo “Mochicológicas” es un neologismo derivado de la concepción del arqueólogo español Felipe Criado Boado (2012: 18, 21-22) de la arqueología como lógica antigua. Así pues, Mochicológicas hace referencia a la práctica y producción de conocimiento arqueológico sobre Moche dirigido a reconstruir teóricamente los modelos de racionalidad originales perdidos.

exige adoptar una ontología realista, desde la cual se asume que una realidad pretérita aconteció y que en cierto modo puede ser accesible al investigador; pero, igualmente, se ha de aceptar ciertos presupuestos constructivistas en el sentido que los datos adquieren su significado dentro de los marcos conceptuales que adoptamos, por lo que en última instancia debemos reconocer que construimos una producción nueva cuando intentamos aproximarnos a las relaciones de significación que se produjeron en esa realidad extinta. Por esta razón, por esta multivocalidad epistemológica particular de la arqueología, las exigencias metodológicas post-positivistas que Criado (2006: 252) reclama para objetivar la interpretación y domesticar nuestra pulsión subjetivizadora adquieren mayor relevancia si, como indica el arqueólogo mexicano Manuel Gándara (2011: 19), se combina el trabajo reflexivo de la arqueología con los hallazgos de la filosofía de la ciencia.

Epistemólogos como Mario Bunge han reclamado persistentemente la legitimidad y utilidad de la filosofía de la ciencia para examinar la integración de la ciencia, de la filosofía y de las humanidades en la medida que la epistemología se ocupa de los fundamentos filosóficos y procedimientos lógicos de toda investigación científica (Bunge 1972: 133, 141). Por consiguiente, la filosofía de la ciencia permite definir y analizar la estructura lógica de las teorías científicas y ofrece herramientas para contrastarlas y evaluarlas. Desde la perspectiva de la filosofía de la ciencia cabe concebir como paradigmas – un mejor término sería programas de investigación científica – a las principales corrientes y fases de la arqueología, de modo que toda estrategia teórica o práctica en arqueología debería estar dotada de un esquema lógico y cognitivo que integre los supuestos ontológicos, las cuestiones epistemológicas, los procedimientos metodológicos, los modelos teóricos y las valoraciones críticas. Por ende, en la arqueología como en cualquier otra producción científica existe una lógica de interdependencias en la racionalidad que opera en distintos niveles de construcción del saber y que han dado lugar a las distintas alternativas teórico-metodológicas – estrategias de investigación – de la disciplina arqueológica. Pero, como advierte Criado (2012: 47), “esa racionalidad no ocupa el lugar de una esencia intrínseca y objetiva que impregnaría de un modo ideal a cada una de esas alternativas”, sino que “esa racionalidad arranca de las condiciones históricas y contextuales en las que, como toda creación humana, se gestan también las prácticas arqueológicas”. En definitiva, la búsqueda de esa lógica de racionalidad que conforma el horizonte de posibilidades epistémicas de la arqueología implica tener en cuenta, según Criado (2012: 47):

- 1) relaciones con otras ciencias sociales;
- 2) relaciones con paradigmas o teorías generales vigentes dentro de una determinada esfera del saber o en varias;
- 3) relaciones con la teoría de la ciencia y, en última instancia, con la teoría del conocimiento;
- 4) relaciones con un contexto sociocultural concreto.

Recapitulando, entendemos que cualquier investigación que aborde las principales tradiciones de pensamiento arqueológico en la Mochicología deberá atender a estas relaciones lógicas de dependencia y determinación de la arqueología dentro de la esfera de las ciencias sociales y, en general, dentro del sistema de saber-poder de la modernidad. Asimismo, es importante que la producción de esa inteligencia arqueológica en la Mochicología manifieste una coherencia y consistencia estructural de acuerdo con el modelo de lógica científica desarrollado en el campo de la reflexión epistemológica de la filosofía de la ciencia – preceptos valorativos, ontológicos, epistemológicos y metodológicos –. Por último, en la búsqueda de esa “Mochicológica”, a saber, la razón perdida de los mochicas, es necesario explorar alternativas para la interpretación arqueológica que no sólo permitan objetivar la subjetividad – formulación de interpretaciones explicativas –, sino que gocen de rigor y contrastación científica y, en última instancia, cumplan con los criterios de progresividad científica.

En “El análisis teórico en las Ciencias Sociales”, Gándara (2011: 13, 19) planteaba la necesidad de establecer la legitimidad y la utilidad de emplear la filosofía de la ciencia y la epistemología en arqueología con el propósito de demostrar que es factible proponer mecanismos y criterios de evaluación que permitan analizar y comparar teorías en arqueología y seleccionar de forma racional entre varias opciones disponibles. Este objetivo metodológico lo concretiza Gándara (2011: 15-16) para un caso específico, la teoría sobre el origen del Estado en Teotihuacán que propusieron William Sanders, Jeffrey Parsons y Robert Santley en su obra de 1979 “The Basin of México”, en la que planteaban que la irrigación y las técnicas de cultivo intensivo constituían los factores claves en el desarrollo temprano y en el subsiguiente crecimiento de la civilización en la cuenca de México. Fundamentándose en las teorías hidráulicas del surgimiento del Estado formuladas por Julian Steward y Karl Wittfogel, que representaban el enfoque ecológico cultural que abanderó la antropología cultural de los años cincuenta, la tesis de Sanders, Parsons y Santley llegó a ser conocida como “la teoría más refutada del mundo”. Y es que una gran parte de los arqueólogos

procesuales de aquel momento encabezados por Richard Blanton consideraban que todas las teorías “de primer motor” sobre el origen del Estado como la de Sanders, Parsons y Santley habían sido refutadas, cuestionando además la legitimidad misma de formular explicaciones de este tipo (Gándara 2011: 13-18). Gándara (2011: 20) se propuso abordar los problemas de la refutación en arqueología determinando si este juicio a Sanders, Parsons y Santley de “la teoría más refutada del mundo” era correcto o no y para ello propuso un sugerente experimento que ilustra con la analogía de una “cápsula en el tiempo”:

“Regresaremos aquí a los inicios de la década de 1980 para hacer una especie de “radiografía” de las concepciones metodológicas en boga, conforme las que la teoría de SPS [Sanders, Parsons y Santley] había sido refutada. Utilizando herramientas disponibles en ese momento y tomando dicha teoría como caso de estudio, intentaremos determinar hasta dónde era justificado considerar que ésta había sido refutada”.

La conclusión a la que llega Gándara (2011: 21) es que analizada con las herramientas proporcionadas por la filosofía de la ciencia, la teoría de SPS nunca fue realmente refutada sino que posiblemente haya sido en su momento una de las mejores candidatas como teoría explicativa del origen del Estado.

El trabajo de investigación que pretendemos desarrollar en esta tesis está concebido como un trasunto del experimento de “cápsula del tiempo” de Gándara, en tanto en cuanto se propone regresar a los días en que se definió el paradigma teórico de organización política de la cultura Mochica, que a partir de este momento se denominará “paradigma teórico larquiano”, de tal forma que se podrá evaluar a la luz de las evidencias empíricas y de acuerdo con la tradición de pensamiento arqueológico predominante entonces, si realmente fue el mejor o pudieron existir otros paradigmas teóricos alternativos. Lo interesante de esta analogía es que ambas cápsulas del tiempo se circunscriben a un tema idéntico, el surgimiento del Estado arcaico o prístino en la América prehispánica, y que su marco conceptual deriva de las teorías hidráulicas de Wittfogel enraizadas en una arqueología funcionalista y en una antropología neoevolucionista que encuentran en Julian Steward su más claro exponente. En otras palabras, ambos experimentos abordan un mismo contexto problemático – en continente y en contenido – y una misma orientación en los objetivos de investigación, a saber, la identificación de anomalías y deficiencias en las teorías sustantivas de su posición teórica para definir si se puede concluir o no su refutación y, en última instancia, proponer el esbozo de una alternativa que sea capaz de exhibir progreso científico frente

a la original. Se trata pues de elaborar una posición teórica alternativa al paradigma histórico-cultural y funcionalista de la cultura Mochica basándose en las herramientas teóricas y metodológicas disponibles para los arqueólogos en aquellos años de mediados de siglo XX.

Entonces, llegados a este punto podemos presentar los objetivos principales de nuestra investigación. El objetivo inicial que deberemos abordar debe ser reconocer aquellos contextos de racionalidad y subjetividad que sirvieron a los fundadores de la Mochicología como Max Uhle, Alfred Kroeber, Rafael Larco Hoyle o los miembros del Proyecto Valle de Virú a establecer los cimientos conceptuales y metodológicos que construyeron la concepción “Mochico-lógica” predominante y sobre los cuales, sostenemos, se han erigido los actuales modelos teóricos estatales de Moche. Todo ello amerita una profunda revisión historiográfica que identifique los problemas esenciales que arrostraron estos pioneros de la Mochicología y cuyas respuestas se fueron articulando en diversas teorías sustantivas en el marco primeramente del enfoque arqueológico histórico-cultural y posteriormente de la arqueología funcionalista. Pero, además, esta revisión historiográfica también nos permitirá re-examinar el sustento empírico de las evidencias arqueológicas con las que se dispuso en esta etapa fundadora de la Mochicología y que contribuyeron a modelar el paradigma histórico-cultural-funcionalista de organización sociopolítica de la cultura Mochica. La contrastación entre el registro empírico y el modelo teórico de dicho horizonte “Mochico-lógico” primordial facilitará evaluar la producción, contexto y fundamento del conocimiento arqueológico construido: el grado de compatibilidad entre datos y teoría; la gestión, selección y trascendencia de las evidencias; las anomalías empíricas; la subestimación o exclusión de ciertos hallazgos, etc. Es decir, se deberá analizar la determinación e influencia de la orientación académica y la posición teórica adoptada por estos pioneros mochicólogos a la hora de configurar sus marcos conceptuales con relación a las evidencias arqueológicas. O dicho de otro modo, se deberá comprobar si los criterios para ponderar ciertos testimonios arqueológicos y relativizar otros se establecieron porque resolvían cuestiones problemáticas planteadas a priori por el paradigma dominante y ayudaban a reforzarlo; si existían otros hallazgos que aun mereciendo un estudio más profundo no se les adjudicó la importancia que requerían al no ubicarse dentro del dominio conceptual de dicho paradigma; o si las anomalías empíricas presentadas en la investigación arqueológica en forma de “explicaciones ad hoc” – v.g. el “enigma Vicús” – representaron soluciones concretas dirigidas a preservar la

consistencia del paradigma o, en todo caso, esbozaron problemáticas adicionales que pudieron admitir una divergencia interpretativa. Asimismo, en el orden preciso de la filosofía de la ciencia, esta perspectiva historiográfica de la Mochicología como desarrollo de una posición teórica que integra un paradigma histórico-cultural y uno funcionalista deberá permitir analizar su estructura lógica en virtud de los presupuestos ontológicos, epistemológicos y metodológicos en aras de determinar el grado de su compatibilidad estructural, consistencia y coherencia lógica interna.

Por último, el objetivo final de la investigación se centrará en construir, con los mismos sustentos empíricos y teóricos de los que dispusieron los pioneros de la Mochicología, una alternativa al paradigma teórico larquiano que intente resolver los problemas conceptuales, empíricos y lógico-estructurales que supuso la síntesis de una arqueología histórico-cultural y una arqueología funcionalista y que sostenemos se encuentran reproducidos en gran medida en las problemáticas que abordan los mochicólogos en la actualidad. Siguiendo las proposiciones epistemológicas nacidas en el seno la filosofía de la ciencia de Imre Lakatos, Larry Laudan y Manuel Gándara respecto al progreso en la ciencia, la construcción de un “programa de investigación científica”, “tradición de investigación” o “posición teórica” alternativa deberá ser capaz tanto de resolver los mismos problemas teóricos y empíricos que su predecesora como de aportar un contenido excedente corroborado ya sea en su capacidad explicativa e igualmente en cuanto a la predicción de hechos nuevos. Expresado en términos más sencillos, en la contrastación de un paradigma sobre otro rival se considerará como criterio la progresividad científica, que deberá tener en cuenta que un paradigma es más progresivo si resuelve más problemas conceptuales a la vez que minimiza las anomalías empíricas. La ventaja que tenemos con nuestra propuesta de “cápsula de tiempo” gandariana es que disuelve las objeciones presentadas por las epistemologías relativistas de la filosofía de la ciencia ante el uso del cambio progresivo o progreso científico como criterio de demarcación de la ciencia, tal como la expresada en los años setenta por Paul K. Feyerabend, quien declaró sus dudas por la incertidumbre que atañe al tiempo que debe concederse para que un programa de investigación científica se considerase progresivo (Gándara 2011: 126-127). De este modo, incorporando las evidencias e informaciones producidas en la Mochicología a lo largo de las últimas décadas, producto del enorme desarrollo de los proyectos arqueológicos y de los trascendentales descubrimientos, nos garantizamos que el paradigma alternativo se manifieste desde un principio empíricamente progresivo.

En cuanto al problema epistemológico fundamental planteado por la filosofía de la ciencia de cómo contrastar, evaluar y seleccionar entre distintos paradigmas, programas/tradiciones de investigación o posiciones teóricas, una metodología como la propuesta por Laudan (1986; 1998: 160-161) bautizada como “modelo de resolución de problemas” resulta sumamente accesible y fértil si se dispone de lo que el propio autor ha denominado “pruebas empíricas discernientes”, cuya ventaja es que facilita discriminar entre dos o más teorías al proporcionar un apoyo empírico resolutivo a una teoría frente a sus competidoras. Y en nuestro caso particular, en estos más de cien años de Mochicología se dispone de suficientes “pruebas empíricas discernientes” que han aportado ese reclamado exceso de contenido empírico verificado: las tumbas de élite del Señor de Sipán en Lambayeque, de la Sacerdotisa de Moro en Jequetepeque o de la Señora de Cao en Chicama; contextos funerarios con estilos cerámicos mixtos Gallinazo-Mochica, Vicús-Gallinazo-Mochica, Mochica-Cajamarca-Huari en todo el territorio mochica; hibridación de la cerámica mochica con estilos foráneos; una secuencia cronológico-estilística particular para el área mochica norteño; secuencias constructivas y cronologías relativas y absolutas de los principales sitios mochicas; cronología absoluta del fenómeno Moche, etc.

En definitiva, si aplicamos nuestro experimento de cápsula de tiempo y lo restringimos al periodo en que se construyó la concepción “Mochico-lógica” matriz u horizonte de racionalidad y subjetividad que definió originalmente a la cultura Mochica, podríamos contar con los descubrimientos de hechos nuevos contrastados empíricamente que nos ha aportado las recientes décadas de investigaciones arqueológicas en la Mochicología para formular un paradigma teórico alternativo que presente teorías con una elevada efectividad en la resolución de problemas, sencillamente, porque le conferiríamos una alta precisión y eficacia predictiva.

Recapitulando, proponemos en nuestra investigación las siguientes hipótesis centrales que deberán ser demostradas:

- que el descubrimiento y reconstrucción de la cultura Mochica por parte de Larco en fechas tan tempranas como 1938-1939 con su obra fundacional “Los Mochicas” perseguía el propósito central de poner en valor el proceso civilizatorio en el desenvolvimiento cultural andino reivindicando el rango de civilización de los mochicas y su origen exclusivamente autóctono, en oposición a los esquemas de la antropología evolucionista decimonónica – v.g. Morgan –

- que relegaban los pueblos prehispánicos del antiguo Perú a una condición tribal circunscrita a un periodo de barbarie;
- que el paradigma teórico original de la organización sociopolítica de la cultura Mochica gestado por Larco en 1939 en el marco de una arqueología histórico-cultural centrada en la reconstrucción de los modos de vida de los mochicas y de su dinámica de desarrollo histórico, no se correspondió con un modelo estatal;
 - que el paradigma teórico larquiano de la cultura Mochica como Estado teocrático, centralizado y expansionista, fue producto de incorporar a la tradición de la arqueología histórico-cultural los marcos conceptuales de una arqueología funcionalista, introducida por el Proyecto Valle de Virú en 1946, destinada a reconocer las configuraciones internas y los procesos de cambio de las sociedades prehistóricas de la costa norte a lo largo del tiempo;
 - que el paradigma teórico larquiano compatibilizó y sintetizó la caracterización histórico-cultural de la cultura Mochica bosquejada por Larco, que establecía la correspondencia entre cultura, identidad étnica, totalidad social y entidad política, con las explicaciones funcionales de los procesos universales de desarrollo de las antiguas civilizaciones hidráulicas que correlacionaban los patrones tecnoecológicos y económicos con la complejidad sociopolítica y que formuló Steward como parte de la adecuación de la arqueología funcionalista a la flamante corriente antropológica del neoevolucionismo;
 - que el éxito y prolijidad del paradigma larquiano, el cual predominó en la Mochicología desde mediados de siglo XX y sobre el que se han construido las actuales versiones estatales de Moche, fue debido precisamente a que representó la fusión de una posición teórica histórico-cultural-funcionalista que permitió reconocer a la cultura Mochica como una de las primigenias civilizaciones estatales de América, amén del prestigio profesional y académico mundial tanto de Larco como de Steward;

De la exposición de las hipótesis se derivan los objetivos centrales de este trabajo:

- examinar la fase pionera y de expansión de la Mochicología en la que se gestó y consolidó el paradigma larquiano, esto es, desde sus inicios hasta 1966, año de la muerte del padre de la arqueología mochica, Rafael Larco Hoyle, tanto desde una orientación historiográfica centrada en la revisión histórica de las relaciones internas de la práctica arqueológica con las tradiciones arqueológicas que lo

fundamentan – enfoques o escuelas histórico-cultural y funcionalista –, como desde una epistemología o teoría del conocimiento propuesta por la filosofía de la ciencia que atienda a las condiciones de compatibilidad estructural o lógica interna entre sus supuestos ontológicos, epistemológicos y metodológicos;

- formular otra Mochico-lógica, es decir, buscar nuevos patrones de subjetividad que estén representados en el registro arqueológico e integrarlos en horizontes de racionalidad que se adecuen lo más objetivamente que se pueda a su contexto social original, para poder construir un conjunto de teorías sustantivas sobre la cultura Mochica en forma de un paradigma alternativo que supere al paradigma larquiano en términos de consistencia en su lógica estructural, adecuación empírica, potencialidad heurística y capacidad predictiva, a saber, que demuestre su progresividad científica respecto al anterior.

A modo de corolario, queremos recuperar una cita del arqueólogo británico Ian Hodder (1988: 124), cuando dice que “la arqueología tiene que ir hacia atrás para avanzar”, refiriéndose a la necesidad de mirar hacia el periodo anterior a la Nueva Arqueología con el fin de recuperar el afán interpretativo de la historia cultural y un enfoque filosófico coherente. La Nueva Arqueología, como señala Hodder (1988: 124), acusó a toda la arqueología anterior de ser normativa, descriptiva y especulativa, pero, esta arqueología tradicional tenía como virtud dotar de un sentido ontológico a los objetos arqueológicos cuyo significado cultural puede ser accesible al investigador si se dispone de información adicional como es el contexto histórico-sociocultural específico. Por ende, debemos admitir las condiciones de posibilidad que posee la arqueología histórico-cultural si se aprovechan sus potencialidades en la búsqueda de horizontes de subjetividad contextualizados e imbricados al interior del fenómeno social que se estudie. Una de las principales reacciones críticas a este regreso a una arqueología interpretativa y contextual que defiende Hodder (1988: 124-125), apunta hacia los problemas de contrastación y validación y de datos inadecuados e inconsistentes; pero, precisamente para afrontar este giro hacia una hermenéutica positivista que reivindica Criado (2012: 124-125), disponemos de los avances en el ámbito de la filosofía de la ciencia y, por descontado, de la acumulación de informaciones y de los trascendentes hallazgos arqueológicos que los arqueólogos siguen realizando en su trabajo de campo.

Para finalizar, tras los últimos treinta años de efervescencia en las investigaciones arqueológicas que se han traducido en importantes encuentros y

simposios de especialistas, varios de ellos dirigidos al estudio de la organización sociopolítica Moche, parece que en esta última década, debido a la imposibilidad de alcanzar un consenso entre los mochicólogos acerca de un modelo teórico unificado y consistente, estas preocupaciones teóricas generales se han abandonado y se ha vuelto la mirada hacia las problemáticas particulares que se manifiestan en el ámbito local y regional de cada proyecto arqueológico (Castillo 2017 com. pers.). Por eso, en un momento como el actual que denota cierta parálisis en torno a la temática de la organización sociopolítica Moche, nos parece necesario plantear si una manera de impulsar de nuevo el interés en dichas investigaciones sería reconsiderando si el paradigma histórico-cultural-funcionalista matriz que permitió desarrollar los modelos estatales actuales Moche pueda estar agotado – o estancado en términos de Lakatos – y si es plausible abandonarlo. Pero, en todo caso, esta evaluación general implica indefectiblemente presentar un paradigma alternativo cuyas teorías sustantivas puedan manifestar una mayor capacidad y efectividad en la resolución de problemas que el paradigma predecesor y que, en definitiva, aporte un progreso científico en nuestro conocimiento sobre Moche. De modo que, si en la actualidad la Mochicología no parece saber hacia dónde avanzar, nuestra propuesta es que para avanzar probemos a retroceder, a volver a los orígenes y desde ahí, intentar cambiar de rumbo.

Parte primera:

Planteamientos teóricos actuales y modelo teórico- metodológico

ANTECEDENTES Y ESTADO DE LA INVESTIGACIÓN: LA ORGANIZACIÓN POLÍTICA MOCHICA EN LA MOCHICOLOGÍA

“Los jefes Mochicas eran gobernantes omnipotentes, y es así como disponían de las vidas de sus subordinados cuando no les imponían castigos a veces temerarios. En manos de estos grandes señores estaba concentrado el gobierno, eran ellos los que manejaban la máquina del Estado”.

Rafael Larco Hoyle (1939: 138)

“El reconocimiento de Moche como el primer estado en América del Sur sigue siendo válido, pero su carácter monolítico es rechazado a favor de varias entidades políticas autónomas. El número y el tamaño de los posibles estados Moche se debaten actualmente, al igual que el papel de la guerra y la ideología en la formación del estado Moche”.

Claude Chapdelaine (2011: 191)

1. EL PARADIGMA TEÓRICO “LARQUIANO” DE ORGANIZACIÓN POLÍTICA MOCHICA

En 1939 Rafael Larco Hoyle publicó el segundo tomo de su monografía “Los Mochicas”. En el capítulo VI de esta obra intitulado “Gobierno”, Larco (1939: 132, 138, 141) presentaba por vez primera el modo de organización política de la cultura Mochica caracterizándolo como “dinástico, teocrático y omnipotente”, concentrado en manos de grandes señores que reverenciados por el pueblo por su origen divino eran “los que manejaban la máquina del Estado”, por cuanto que además de ejercer el régimen político y la administración de la justicia “encarnaban también el poder militar”.

Larco fue un fiel representante de la tradición de pensamiento arqueológico de su tiempo, la arqueología histórico-cultural, consagrada a la identificación, ordenamiento cronológico y reconstrucción histórica de culturas a partir de conjuntos de materiales arqueológicos sincrónicos que aparecían repetidamente en un espacio geográfico determinado (Trigger 1992: 157; Castillo 2001: XX). En este sentido, un

arqueólogo de vocación y autodidacta como Larco siempre manifestó el claro propósito de descubrir las culturas prehispánicas de la costa norte, así como su caracterización cultural y clasificación cronológica para, en definitiva, poner en valor el origen costeño y exclusivamente autóctono del proceso civilizatorio en el antiguo Perú. Desvelando los principales centros originarios de civilización andinos en el litoral norcosteño peruano – v.g. Queneto, Nepeña y Cupisnique – Larco pudo encumbrar a la cultura Mochica como una de las “altas culturas” o “civilizaciones elevadas” más tempranas del Nuevo Mundo.

Con la puesta en marcha en 1946 en el pequeño valle de Virú (al sur de la ciudad de Trujillo) del “Proyecto Arqueológico Valle de Virú” por parte de un nutrido grupo de investigadores estadounidenses entre los que destacaban Wendell C. Bennett, James A. Ford, William D. Strong y Gordon R. Willey, Larco (1938-1939; 1941; 1944; 1945) tuvo la oportunidad de dar a conocer a estos reconocidos arqueólogos sus trabajos y descubrimientos de las culturas Mochica, Cupisnique, Salinar y Virú. La ocasión idónea para ello fue la celebración en agosto de ese mismo año en el Museo Rafael Larco Herrera – el cual albergaba la colección más grande del mundo de cerámica arqueológica de la costa norte peruana –, sito en la hacienda Chiclín (valle de Chicama), de la conocida como “Mesa Redonda de Chiclín”, que pasó a la historia por ser el primer gran encuentro internacional de arqueología norteña peruana (Willey 1946b). En los dos días que duró la reunión – 7 y 8 de agosto –, la problemática principal que se trató fue consensuar una metodología y una terminología que permitiera construir una cronología general para la costa norte (Strong 1948; Evans 1968). En el contexto de esta discusión, Larco (1948: 7) presentó su cuadro cronológico de las culturas en el valle de Chicama, ubicando la cultura Mochica en la Época Auge, época cultural que los norteamericanos tradujeron por “Florecente” y que según Strong (1948: 100-101) estaría caracterizada por ser “el periodo culminante en el que se alcanza la individualidad artística más alta pero más estandarizada”.

Cuando en los siguientes años se publicaron las investigaciones ejecutadas por los miembros del Proyecto Virú, correspondientes a las informaciones de las excavaciones estratigráficas de Strong y Evans (1952), los estudios de secuencias cerámicas de Ford (1949) y Collier (1955), la excavación de asentamientos y sitios habitacionales de Bennett (1950) y los trabajos sobre patrones de asentamiento de Willey (1953), una de las principales conclusiones a las que se llegó fue que los mochicas habían conquistado el valle de Virú a sus nativos pobladores poseedores de la

cultura Gallinazo – Virú de Larco –. En consecuencia, se confirmó la interpretación que Larco (1948: 28-36) había formulado a partir de la secuencia cronológica de la cerámica mochica de cinco fases respecto a la expansión militar del Estado mochica en su periodo de máximo apogeo cultural – fases Mochica 3 y 4 – desde su núcleo originario en los valles de Chicama y Moche hacia los inmediatos valles vecinos sureños.

Desde aquel momento, principio de la década de los cincuenta, el modelo primordial de organización sociopolítica de la cultura Mochica fue el del paradigma teórico larquiano, a saber, un Estado teocrático militarista caracterizado por un centralismo político y administrativo, una estructura social jerarquizada cuya clase dirigente estaba identificada con un poderoso sistema religioso, y una homogénea identidad étnica. Era tal la autoridad de Larco en la arqueología de la costa norte y el prestigio científico internacional que habían alcanzado las investigaciones del Proyecto Arqueológico Valle de Virú que, cuando a comienzo de los años sesenta, Christopher Donnan – con certeza el mejor conocedor tras Larco de la cultura Mochica – comenzó sus investigaciones arqueológicas en el norte de Perú, éste tenía el convencimiento absoluto de que ya se sabía prácticamente todo lo que se podía conocer sobre los mochicas (Castillo 2013: 174).

Empero, pocos años antes del deceso de Larco, acaecido en 1966, se revelaron una serie de extraordinarios hallazgos que hicieron tambalear los cimientos teóricos del paradigma teórico larquiano. En el valle de Piura, en el extremo norte del Perú, comenzaron a aparecer producto del saqueo y de excavaciones clandestinas conjuntos cerámicos mochicas de las fases tempranas que por hallarse fuera del tradicional territorio mochica – definido por Kroeber (1925) y Larco (1938) –, parecían cuestionar la solidez de la reconstrucción histórico-cultural elaborada por el arqueólogo peruano. Como máxima autoridad de la arqueología de la costa norte, Larco también se hizo eco de la aparición de estos objetos arqueológicos que parecían proceder en su gran mayoría de la región de Vicús; de modo que reuniendo diversas informaciones, en muchos casos proporcionadas por los mismos “huaqueros”, Larco pudo conocer que cerámicas con rasgos artísticos Cupisnique, Salinar, Virú y Mochica se encontraban entremezcladas con ejemplares de un inédito estilo local bautizado como “Vicús” en las mismas necrópolis saqueadas (Guffroy, Kaulicke y Makowski 1989: 125). Ante estas revelaciones, Larco (1965b: 7) se apresuró a afirmar que la pluralidad de estilos alfareros hallados en esta región era resultado de proceder “de una serie de cementerios de distintas culturas” y, en consecuencia, el hecho de que apareciera este nuevo

conjunto de ceramios mochicas en una región como Piura tan distante de su núcleo originario – los valles de Chicama y Moche – debía ser prueba fehaciente de que los mochicas habían controlado desde muy temprano un territorio aún más vasto de lo que se suponía (Castillo y Donnan 1994: 150). Dichas evidencias sirvieron para extender el área cultural mochica al extremo norte peruano, abriendo la posibilidad de interpretar que la cultura Mochica evolucionara originalmente de la región de Vicús para posteriormente expandirse hacia el sur a los valles de Chicama y Moche (Klein 1967: 50). Empero, Larco (1965b; 1967) formuló una teoría ambigua en la que sugería que en Vicús se fundó una colonia mochica en los primeros momentos en que se forjó su tradición cultural, la cual no siguió la misma trayectoria que la de los valles de Chicama-Moche, por cuanto al llegar a la fase Mochica II este pueblo norteño “resolvió apartarse y constituir una unidad política con características propias en su religión, artes, arquitectura, etc.” (Larco 1966: 91-92; Shimada 1994b: 370). Tal como indican Castillo y Uceda (2008: 710-712), el modelo teórico de la cultura Mochica concebido por Larco, “como una sociedad única, unificada y centralizada que se originó en los valles de Moche y Chicama”, no predijo esta co-ocurrencia y, en consecuencia, “la “anomalía Vicús” no pudo ser explicada bajo el paradigma centralizado y políticamente unificado de Larco”.

Salvo escasas investigaciones – v.g. Klein 1967 –, la cuestión del “enigma Vicús” – tal como lo había denominado Larco (1967: 71) – permaneció inalterable hasta que a fines de los setenta Lumbreras (1979: 82, 119), en un sentido similar a lo esbozado por Larco, explicó la aparición de la cultura Mochica en Vicús como un temprano desarrollo colonial comercial (Castillo y Uceda 2008: 712, 718). A finales de los años 80, en el marco del Proyecto Arqueológico Alto Piura (1987-1990), se recuperaron y excavaron contextos funerarios Vicús que contenían una extraña mezcla de estilos cerámicos de las culturas Mochica, Virú y Salinar, por lo cual Makowski (1994) sugirió que esta región piurana podía haber sido un área de interacción de todas las tradiciones culturales de la costa norte (Castillo y Uceda 2008: 710; Castillo y Quilter 2010: 11).

2. PROPUESTAS Y PERSPECTIVAS EN LA MOCHICOLOGÍA AL FINAL DEL MILENIO³

En 1993, 47 años después de la Mesa Redonda de Chiclín, se llevó a cabo en la ciudad peruana de Trujillo el “Primer Coloquio sobre la Cultura Moche”. La conveniencia de realizar en aquellos años un evento de la magnitud e importancia similar al del precursor encuentro de Chiclín se debió al impulso en las investigaciones arqueológicas sobre la cultura Moche⁴ – término que había sustituido a la tradicional definición de cultura Mochica –, resultado de la puesta en marcha pocos años antes de grandes proyectos arqueológicos en la costa norte como “Huacas del Sol y de la Luna” en el valle de Moche, “Complejo El Brujo” en el valle de Chicama o “San José de Moro” en el valle de Jequetepeque. Pero, por encima de todo, el renovado interés suscitado por la cultura Moche entre los investigadores tuvo su germen en el sensacional descubrimiento de la tumba del Señor de Sipán realizado en 1987 en el valle de Lambayeque por parte del equipo de arqueólogos de Walter Alva. La década de los noventa en la arqueología mochica supuso un momento de efervescencia en el trabajo de campo, de apertura de las informaciones arqueológicas de la comunidad académica y de replanteamiento de los diversos problemas metodológicos, conceptuales e interpretativos, que recuerda a lo acontecido durante aquella década clásica de la Mochicología de los cuarenta. En este aspecto, se puede apreciar que las inquietudes en este primer coloquio sobre Moche por definir las futuras líneas de investigación eran afines a las expuestas en 1946 en Chiclín: necesidad de acompañar los estudios sobre patrones funerarios con secuencias estratigráficas y arquitectónicas; pretensión de completar las investigaciones prospectivas de patrones de asentamiento con excavaciones; mayor énfasis en el estudio de sitios domésticos y rurales como complemento de los trabajos en los grandes centros religioso-administrativos; fomentar el desarrollo de trabajos de carácter interdisciplinario (Canziani, Uceda y Mujica 1994). Pero, también se determinó una cuestión esencial, la exigencia de revisar la cronología basada en la secuencia estilística de Larco.

³ El enunciado del epígrafe pretende ser un homenaje a los títulos de las publicaciones del primer y el segundo coloquio sobre la cultura Moche.

⁴ A mitad de siglo XX, la nominación de cultura Mochica dejó paso a la de cultura Moche; un término étnico-lingüístico como mochica se reemplazó por otro epónimo del sitio donde se descubrió y caracterizó dicha cultura, a saber, Moche – como término geográfico-arqueológico –.

Resultado del encuentro trujillano de 1993 fue la publicación al año siguiente de las actas de las ponencias en una obra intitulada “Moche: propuestas y perspectivas” (Uceda y Mujica 1994). En este texto que es ya un clásico de la Mochicología, el capítulo de conclusiones fue escrito por los arqueólogos peruanos José Canziani, Santiago Uceda y Elías Mujica (1994: 495-496), quienes entre sus críticas expresaron lo siguiente:

“El desarrollo de una serie de estudios sobre aspectos particulares de lo Moche no ha sido acompañado por el necesario desarrollo de investigaciones más amplias. Esta aproximación al objeto de estudio, si bien ha reparado logros de gran magnitud e importancia, presenta una serie de limitaciones para la comprensión global de lo Moche y de otros aspectos sustantivos, como es el caso del carácter de la formación social y organización política de esta sociedad”.

Entre las recomendaciones planteadas por los mochicólogos se puso especial atención al hecho de intentar recopilar, organizar y reexaminar el conjunto de datos e informaciones dispersas y en ocasiones no publicadas de los diferentes proyectos arqueológicos en las últimas décadas – v.g. “Proyecto Chan Chan-Valle de Moche” – (Uceda y Mujica 1994: 19; Canziani, Uceda y Mujica 1994: 500). En un sentido similar se planteó la conveniencia de acceder a aquellos textos y manuscritos no publicados del fundador de la arqueología mochica, Rafael Larco Hoyle (Canziani, Uceda y Mujica 1994: 500).

En el año 2001, en el marco de la conmemoración del centenario del nacimiento de Rafael Larco Hoyle, tuvieron lugar varios actos en honor a esta insigne figura de la arqueología peruana, entre los que cabe destacar la publicación en dos volúmenes de la obra completa de “Los mochicas” que Larco planteó originalmente en ocho tomos, pero de los cuales sólo llegaron a imprimirse dos – en 1938 y 1939 –. De tal forma, al fin se pudo disponer de aquellos capítulos dedicados al arte mochica, agricultura, medios de comunicación y transporte, medicina, religión y culto a los muertos que clausuraban el compromiso de Larco de abordar el estudio de todos los aspectos relacionados con la vida de los mochicas; pero, por encima de todo, la publicación de estos catorce capítulos restantes podían servir como herramienta bibliográfica para que los investigadores pudieran entender globalmente la reconstrucción histórico-cultural que hizo Larco de la de la cultura Mochica.

Con motivo de la celebración de este aniversario el arqueólogo peruano Luis J. Castillo realizó varios artículos y conferencias consagrados tanto a poner en valor las

aportaciones de Larco a la por entonces p rvara arqueología peruana, como a defender en la actualidad la vigencia de ciertos aspectos de su obra. Entre las muchas contribuciones de Larco, Castillo (2001: XIX-XXI) destacaba sus infatigables esfuerzos por crear la más importante colección de arte prehispánico de la costa norte que se materializó en la fundación del Museo Larco Herrera, el registro minucioso y sistemático tanto del proceso de sus excavaciones como del contexto arqueológico, el haber acometido la primera reconstrucción histórico-cultural de una sociedad prehispánica peruana como los mochicas, y el haber elaborado la primera cronología mochica a partir de su secuencia estilística basada en la cerámica funeraria. Pero, además, Castillo, contextualizando las interpretaciones de Larco en el marco de la preponderante en aquel tiempo arqueología histórico-cultural, se preguntaba cuánto habíamos avanzado en el entendimiento de la naturaleza política de las sociedades complejas de la costa norte de Perú. El hecho de que uno de los mayores expertos a nivel mundial en la arqueología mochica se interrogase en esos términos denotaba que los cimientos teóricos y metodológicos sobre los que se había construido el conocimiento sobre la organización sociopolítica de Moche no eran tan sólidos como a lo largo del siglo XX los arqueólogos habían creído y sostenido. Se trataba sin duda de una debilidad epistemológica de la que eran conscientes todos los mochicólogos y, sin embargo, la cuestión de los orígenes del Estado Moche apenas fue tratada durante el “Segundo Coloquio sobre la Cultura Moche” celebrado en agosto de 1999.

Conmemorando los cien años de arqueología mochica, el “Segundo Coloquio sobre la Cultura Moche” reunió en Lima durante una semana a los más destacados mochicólogos tanto peruanos como extranjeros; las actas de las ponencias fueron compiladas en la publicación de 2003 intitulada “Moche: hacia el final del milenio” (Uceda y Mujica, eds., 2003). Además de para examinar el estado de las investigaciones y para presentar los datos inéditos de los proyectos arqueológicos en marcha, el congreso sirvió para evaluar si se había avanzado en las áreas de trabajo propuestas en el primer coloquio y, en última instancia, para fijar los temas prioritarios por abordar en futuras investigaciones. El encargado de transcribir el balance y las recomendaciones del coloquio fue el ilustre arqueólogo peruano Duccio Bonavia (2003: 328), quien advertía de que si bien se había avanzado mucho “sobre el conocimiento de los centros religiosos y administrativos mochicas, el aspecto de la vida común, campesina, nos es prácticamente desconocido”. En este sentido, Bonavia (2003: 329) denunciaba que los arqueólogos seguían trabajando casi exclusivamente con contextos funerarios de élite,

por lo que se seguía empleando la cronología de fases estilísticas de Larco para estudiar ciertos aspectos de la cultura Moche como su organización sociopolítica.

Desde el descubrimiento de Sipán en 1987 y con la puesta en marcha de importantes proyectos arqueológicos concentrados en grandes centros ceremoniales y necrópolis de los valles septentrionales de la costa norte como Jequetepeque, Lambayeque o el más norteño de Piura, el paradigma teórico larquiano de la cultura Mochica como un único, unificado y centralizado Estado se había resquebrajado. El modelo alternativo que más éxito había tenido entre los mochicólogos había sido el propuesto por Castillo y Donnan en 1994 de dos áreas diferenciadas con entidades políticamente autónomas, cuya esfera sureña habría constituido un Estado expansionista con su capital en las Huacas de Moche – tal como había formulado Larco y había refrendado el Proyecto Valle de Virú –, mientras que la esfera norteña se habría conformado por diversas unidades políticas regionales menos centralizadas y con cierta independencia política entre ellas (Castillo y Donnan 1994). Las investigaciones realizadas por Donnan y Castillo desde 1991 en San José de Moro, valle de Jequetepeque, habían manifestado una secuencia cronológica cerámica diferente a la del clásico núcleo mochica de los valles de Chicama-Moche, de ahí que sustentasen la división geopolítica de Moche en dos áreas independientes que seguirían trayectorias históricas disímiles.

Con relación a la nueva propuesta de organización sociopolítica de Moche presentada por Castillo y Donnan, Bonavia (2003: 330) hacía una interesante reflexión:

“Creemos que el factor limitante en este asunto, es que se pretende establecer esta separación [dos áreas mochicas diferenciadas] a base de los cambios estilísticos de la cerámica. Es decir, a pesar de la crítica que se le hace a la secuencia que propuso Larco Hoyle en 1948, se sigue empleando en el fondo la misma metodología. Este problema no podrá ser resuelto hasta que no se haga un análisis completo de la cultura mochica. Es decir, analizando el modo de vida de esta sociedad en el sentido más amplio del término”.

Uno de los puntos en los que Bonavia (2003: 327, 330) ponía el foco de su crítica con más énfasis era que en este segundo coloquio no se trató específicamente el tema de los orígenes de la cultura Moche y la relación en este proceso de las culturas Salinar y Gallinazo, por lo que manifestaba que “poco o nada se ha adelantado sobre este punto”. También se pronunciaban en este sentido Uceda y Mujica (2003: 348), esperando y deseando que en un tercer coloquio se pudiera dedicar expresamente una sesión a discutir los antecedentes y orígenes de Moche. Como colofón a su artículo

intitulado “Los estudios sobre Moche al inicio del nuevo milenio”, Uceda y Mujica (2003: 348) concluyen:

“El estado de las investigaciones sobre la cultura Moche al inicio del nuevo milenio exige que el próximo Coloquio deba tener un nuevo giro. En lugar de una convocatoria amplia y multitemática, tal vez debería darse un espacio importante a una agenda de discusión temática más puntual, como la señalada, además de otras sesiones para seguir compartiendo los avances de las investigaciones en otros temas. Sería una forma de avanzar de forma más ordenada en nuestros esfuerzos por un mejor entendimiento de lo Moche”.

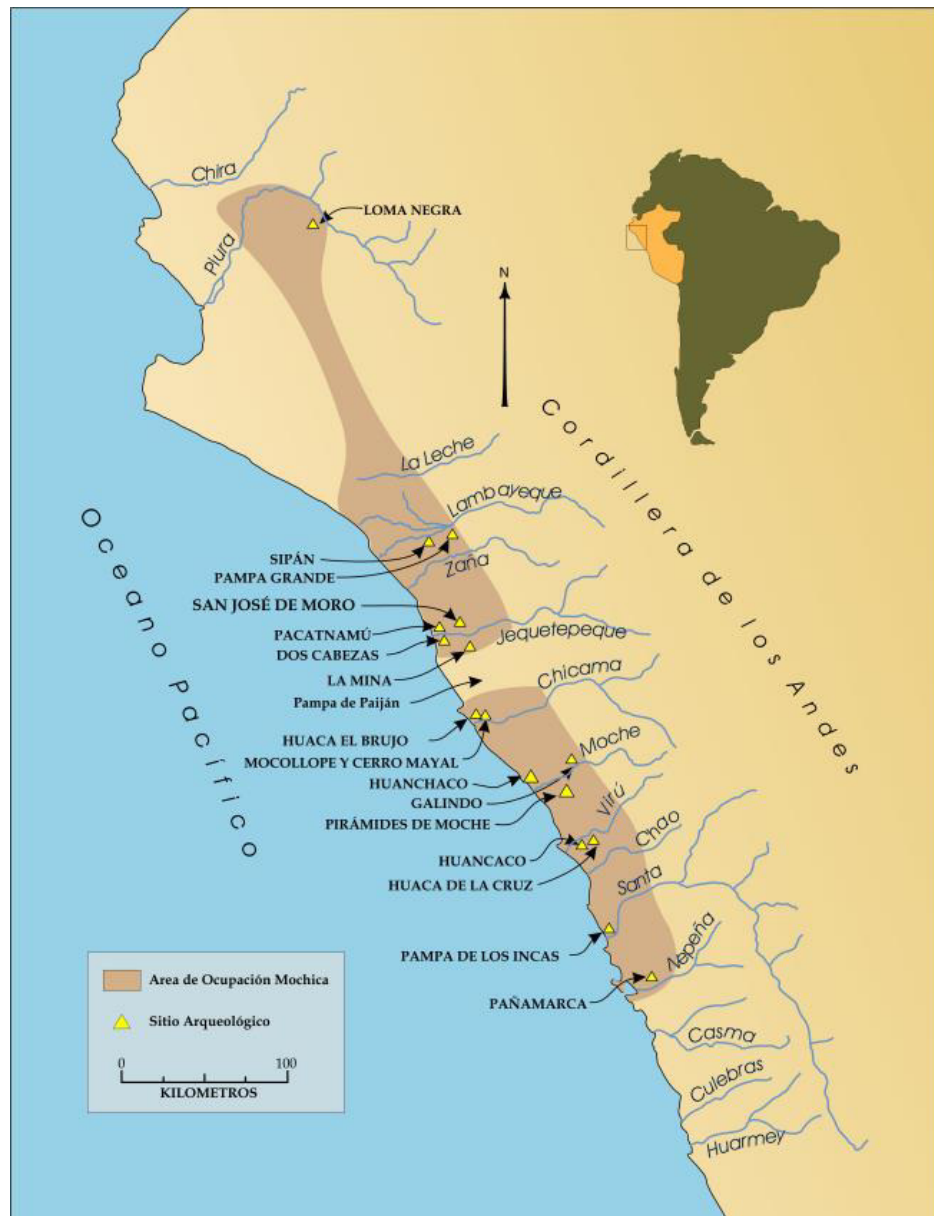


Figura 1. Mapa de los territorios Mochica Norte y Mochica Sur (Castillo y Donnan 1994: 156).

En conclusión, a comienzos del siglo XXI, la cuestión de abordar específicamente ciertos temas y en especial el referido a la organización sociopolítica de Moche parecía una necesidad perentoria compartida por los mochicólogos ante las

constantes, numerosas y prolíficas investigaciones arqueológicas acometidas en la costa norte.

3. NUEVAS PERSPECTIVAS SOBRE LA ORGANIZACIÓN POLÍTICA MOCHICA⁵

En Agosto de 2004 se celebró en Lima el “Simposio Dumbarton Oaks de Estudios Precolombinos”⁶ que recibió el nombre de “New perspectives on Moche political organization” y al que acudieron los más importantes especialistas sobre la materia a nivel mundial (Quilter y Castillo 2010). En el prefacio del volumen de las actas de las conferencias del simposio, que llevó el mismo título del encuentro, la prestigiosa arqueóloga estadounidense Joanne Pillsbury (2010: VII) presentaba y argumentaba la exigencia de acometer un evento de este tipo:

“A pesar de la riqueza de los nuevos proyectos de investigación en la región – o quizás debido al gran número de ellos – no se ha alcanzado ningún consenso con relación a la naturaleza de la organización política y social Moche. Algunos especialistas contemplan Moche como un estado monolítico, otros ven una clara distinción entre las entidades norteñas y sureñas, y aún otros sostienen que el modelo más apropiado es aquel que postula que cada uno de los valles contenía una entidad independiente. El simposio de Lima ofreció la oportunidad de debatir estos modelos competidores y presentar los nuevos datos y las nuevas perspectivas de una de las más espectaculares culturas pre-Inca de los Andes”.

Ciertamente el descubrimiento de tumbas reales en Sipán – valle de Lambayeque –, La Mina – valle de Jequetepeque – y Loma Negra – en el valle de Piura – a fines de los años ochenta habían puesto en cuestión la tesis de Larco de un origen y una secuencia de desarrollo cultural común para todo el fenómeno mochica (Castillo y Uceda 2008: 712). Con todo, durante este tiempo el paradigma teórico larquiano se había mostrado consistente al menos en la región sureña de la costa norte, es decir, en el

⁵ El enunciado de este epígrafe hace referencia al título del “Simposio Dumbarton Oaks de Estudios Precolombinos” celebrado en Lima en 2004.

⁶ Este encuentro fue auspiciado conjuntamente por el instituto de investigación “Dumbarton Oaks” de la Universidad de Harvard, Massachusetts – encabezado por Jeffrey Quilter como director de Estudios Precolombinos –, por el “Museo Arqueológico Larco Herrera” – representado por su director Andrés Álvarez Calderón – y por la “Pontificia Universidad Católica del Perú” – cuyo representante fue Luis Jaime Castillo –. En el marco de este evento se llevó a cabo el “Primer Congreso Internacional de Jóvenes Investigadores de la Cultura Mochica”, un acto sin precedentes en la Mochicología que dotó a los profesionales más noveles de un espacio en donde presentar y discutir sus trabajos de investigación, y que se materializó en el libro “Arqueología Mochica. Nuevos enfoques” (Castillo, Bernier, Lockard y Rucabado (eds.) 2008).

tradicional territorio mochica para el cual Larco había establecido su cronología estilística. Empero, las investigaciones realizadas en años recientes en los valles de Chicama, Moche, Virú y Santa, habían revelado desviaciones inesperadas que indicarían para tiempos Moche un nivel mucho más alto de independencia y autonomía de lo que se suponía anteriormente (Castillo y Quilter 2010: 8-9). Así pues, el punto de partida de los mochicólogos reunidos en este simposio de Lima para enfrentar, a principios de este siglo, la cuestión de la naturaleza de la organización política Moche era si a la luz de estas nuevas investigaciones se podía esperar en la región mochica meridional un escenario cultural y geopolítico similar al de la región septentrional. Pero, en cualquier caso, todo pasaba por examinar cuidadosamente las evidencias antes de abandonar el paradigma teórico larquiano de Moche como Estado centralizado y expansionista (Castillo y Quilter 2010: 13).

La incongruencia más relevante a la que se enfrentó el paradigma teórico larquiano en la región sureña fue la presentada por Steve Bourget, quien desde 1998 a 2002 había excavado en el sitio de Huancaco en el valle de Virú. Tradicionalmente Huancaco, por sus similitudes arquitectónicas con las Huacas de Moche, era considerado la capital regional en Virú de la cultura Mochica, pero Bourget (2010: 209, 211) terminó por rechazar esta hipótesis formulada por Gordon Willey (1953). En su lugar Bourget (2010: 212, 220, 222) sugirió para este recinto palaciego de Huancaco un breve desarrollo cultural local (550-680 d.C.), posterior a la tradición Gallinazo y coetáneo con Moche, pero cuya filiación cultural parecía combinar ambas y reinterpretarlas y, en consecuencia, se manifestaba como un fenómeno cultural independiente. Esta sorprendente revelación ponía en duda la tesis dominante de la conquista de Virú durante las fases cerámicas Moche III y IV por parte de los mochicas y llamó a reconsiderar la secuencia cultural construida para el valle por los miembros del Proyecto Virú (Millaire 2010: 227).

Otro desafío al que hubo de enfrentar, en este caso concreto la cronología cerámica de Larco, fue la secuencia ocupacional formulada por Santiago Uceda para el complejo de las Huacas del Sol y de la Luna en el valle de Moche, elaborada a lo largo de más de dos décadas de trabajos del proyecto. Y es que la cerámica Moche V, es decir, la última fase de la secuencia estilística de Larco no estaba presente en la capital del Estado mochica, mientras la cerámica Moche IV parecía extenderse hasta momentos tan tardíos como el 850 d.C. (Castillo y Uceda 2008: 718). Uceda (2010: 157-158) sustentó dos periodos de ocupaciones para el sitio: el primero correspondiente a un

Estado teocrático, centralizado y expansivo representado por el centro ceremonial de la Huaca de la Luna (100-600 d.C.); mientras que el segundo (600-850 d.C.) se orientaría hacia un Estado secular organizado en torno a las actividades palaciegas y administrativas concentradas en la Huaca del Sol y restringido al valle de Moche tras el colapso de las entidades políticas provinciales que retornarían a su condición de jefaturas locales (Castillo y Uceda 2008: 724).

No obstante, a pesar de sus excepcionales descubrimientos, tanto Bourget como Uceda admiten en líneas generales la validez del modelo estatal y expansionista en la esfera sureña de Moche para los periodos cerámicos III y IV; no obstante, estos mochicólogos convienen en advertir que en este proceso expansivo jugarían un papel relevante los aspectos religiosos e ideológicos y no tanto las acciones militares. Asimismo, varios especialistas entre los que destaca Claude Chapdelaine, quien lleva años realizando investigaciones en el valle de Santa, defendió la vigencia del paradigma teórico larquiano de Estado territorial, expansionista y militarista para el Moche sureño. En todo caso, Chapdelaine (2010: 277-279) aboga por dos escenarios complementarios y sucesivos para explicar la presencia Moche en Santa: un primero asociado a Moche III con el establecimiento de una colonia y orientado hacia la conquista ideológica; y un segundo durante Moche IV en el que se ejerció una coerción política y un control económico fundado en el poder militar.

Por el contrario, Jean-François Millaire, quien como Bourget acometió un proyecto arqueológico en Virú, concretamente desde 2002 en el sitio de Huaca Santa Clara, defendió una interpretación diferente de la naturaleza de la expansión de Moche a lo largo del litoral meridional norperuano. Así, en su artículo presentado para el simposio limeño intitulado “Moche Political Expansionism as Viewed from Virú” Millaire (2010: 228) expone que Huaca Santa Clara, sitio identificado como un centro de administración local Gallinazo con una cronología ininterrumpida desde el 160 a.C. hasta el 780 d.C., no presenta huellas de ningún derrocamiento por parte de los mochicas como mantuvieron los arqueólogos del Proyecto Valle de Virú, sino, más bien, se hallaron indicios de un complejo de relaciones diplomáticas y sistemas de intercambio de bienes e ideas entre la élite local con Moche. De tal modo, Millaire (2010: 244-247) sostiene que la escasa presencia de cerámica Moche IV en Huaca Santa Clara difícilmente apoya la hipótesis de una conquista militar del valle, en todo caso una colonización y, en cambio, parece representar el desarrollo tardío de una tradición cerámica local inspirada por cánones artísticos Moche – en un sentido próximo a lo

mantenido por Bourget para Huancaco –. La conclusión a la que llega Millaire (2010: 247) es que Moche nunca ejerció su hegemonía a través de un patrón de gobierno directo, centralizado en el valle de Virú, a saber, según un modelo de Estado territorial, sino que impuso una forma indirecta de control político sobre aquellas entidades políticas subordinadas.

Lo interesante de esta propuesta de Millaire (2010: 247) no es tanto que cuestione el paradigma teórico larquiano, sino que identifica entre los mochicólogos una posible confusión terminológica entre dos tipos de Estados asociados con las civilizaciones tempranas, el Estado territorial y la ciudad-Estado. Millaire recupera los conceptos del arqueólogo canadiense Bruce Trigger (2003: 92), quien define ambos términos a partir de las configuraciones hechas por conspicuo arqueólogo australiano Vere Gordon Childe para distinguir las civilizaciones de Egipto y Mesopotamia: los Estados territoriales corresponderían a “entidades políticas en las que una élite gobernante relativamente pequeña ejerce control directo sobre un gran territorio integrado mediante una jerarquía multinivel de administradores provinciales y locales correspondiente a una jerarquía de centros administrativos” (Millaire 2010: 247); mientras que las ciudades-Estados corresponderían “a pequeñas entidades políticas consistentes en un núcleo urbano rodeado de tierras de cultivo y asentamientos más pequeños” (Millaire 2010: 247).

Cierto es, tal como apunta Trigger (2003: 93) y recoge Millaire (2010: 249), que muchos especialistas no admiten esta dicotomía por cuanto prefieren optar por el modelo evolucionista propuesto para los Estados tempranos por Colin Renfrew en el que las ciudades-Estados y los Estados territoriales serían dos estadios sucesivos en el desarrollo lineal hacia las civilizaciones, en lugar de dos formas alternativas de organización política que se producen en un mismo nivel de complejidad social. En cualquier caso Millaire (2010: 248) desarrolla el modelo teórico de ciudades-Estados de Trigger (2003: 94, 113) y sugiere su extrapolación a la estrategia hegemónica Moche sobre los valles sureños:

“Algunas ciudades-estado se desarrollaron en un relativo aislamiento de las entidades políticas vecinas, pero en la mayoría de los casos se produjeron en grupos de unidades uniformemente separadas y de tamaño aproximadamente equivalente, formando redes políticas que han sido descritas como sistemas ciudades-estado o culturas ciudades-estado. Debido a su interdependencia económica, las ciudades-estado vecinas generalmente tendían a compartir una identidad étnica común, así como parte de sus creencias religiosas, convenciones artísticas y simbolismo.

A través de las relaciones diplomáticas, las ciudades-estado a veces acordaron formar alianzas o federaciones. Pero también participan a menudo de la guerra para resolver disputas sobre los recursos naturales o para obligar a las políticas vecinas a rendir tributo. Así, las ciudades-estado pequeñas fueron frecuentemente conquistadas por otras más poderosas. Estas “ciudades-estados hegemónicas” generalmente extendían su control sobre las poblaciones que vivían fuera de sus fronteras, pero su autoridad se expresaba esencialmente a través de un patrón de gobierno indirecto, con ciudades-estado tributarias que permanecían autónomas”.

En suma, Millaire (2010: 248-249) defiende para Moche un modelo de organización política fundado en un sistema de ciudades-Estado en el que el sitio de las Huacas de Moche llegó a ser la ciudad-Estado hegemónica. Empero, Millaire (2010: 248) puntualiza que “aún existe desacuerdo sobre la naturaleza de las estrategias empleadas por los Moche para crear y consolidar su dominio” – tipo de dominio integrado y directo, o dominio hegemónico e indirecto –, y ello representa en sí mismo la divergencia existente entre los especialistas sobre la naturaleza de la organización política Moche.

Tanto el debate conceptual en el ámbito de la antropología política planteado por Millaire, como su propuesta de Moche como un sistema de ciudades-Estado encuentran una mejor adaptación teórica y una mayor compatibilidad empírica con las propuestas realizadas por los arqueólogos que han dedicado sus investigaciones fundamentalmente a la región septentrional de Moche. Así, uno de los enfoques más sugerentes y sofisticados que se ha presentado en los últimos años es el formulado por Luis J. Castillo con su modelo de “Estados oportunistas”. Castillo (2010: 83), quien lleva más de dos décadas trabajando en el sitio de San José de Moro en el valle de Jequetepeque, ha expresado la dificultad de articular sus propias informaciones con los tradicionales marcos teóricos formulados para la organización política Moche:

“Los principios de organización, las relaciones entre las unidades territoriales, los niveles de complejidad social y las estructuras de poder político que han sido interpretados a través de datos arqueológicos, no indican ni un estado centralizado ni una serie de entidades políticas regionales, sino, más bien una combinación de ambos. El valle de Jequetepeque parece haberse fragmentado en una serie de territorios políticos, cada uno con un alto nivel de autonomía política y económica. Cada territorio parece haber sufrido diferentes procesos evolutivos y de desarrollo que podrían haber dado como resultado una deriva cultural generalizada, expresada en diferentes manifestaciones culturales materiales regionales. La diferenciación cultural parece haber sido impedida por mecanismos que armonizaron y articularon culturalmente todo el valle. Las

comunidades de los sectores del valle interior y sus poblaciones parecen haber sido económicamente y políticamente independientes”.

Sobre la base de sus evidencias arqueológicas, Castillo (2010: 85) elabora para el valle de Jequetepeque su modelo de organización política Moche de Estados oportunistas:

“Creo que la organización política en el valle de Jequetepeque fue extremadamente fluida y flexible, ocasionalmente, bajo ciertas condiciones u oportunidades se alcanzaban altos niveles de complejidad y centralización, mientras que en otros momentos volvían a un estado menos complejo marcado por la consolidación de gobiernos regionales independientes más pequeños. Llamo a los estados con esta forma de organización social y política (uno que exhibe características de centralización mientras se mantiene un alto grado de independencia local) estados oportunistas”.

En definitiva, Castillo (2010: 83-87, 98) propone que la entidad política Moche norteña de Jequetepeque se configuró como una confederación de unidades políticas con diversos grados de complejidad – que no encajarían ni en la categoría de jefaturas ni en la de Estado –, más o menos independientes, que se conformaron en algunos momentos excepcionales como un Estado por medio de la ideología y los rituales religiosos celebrados en centros ceremoniales como San José de Moro – permitiendo a los moche fomentar la cohesión social y la armonización cultural –, pero que, no obstante, nunca evolucionaron hasta alcanzar formaciones políticas estatales estables y homogéneas. Lo atractivo y, al mismo tiempo, lo comprometedor del modelo de “Estados oportunistas” de Castillo (2010: 85) es que no se ajusta a priori a un modelo teórico ideal surgido de la antropología política que pudiera provocar la asimilación de los datos empíricos a estos paradigmas, sino que es a partir de la recopilación de un cuerpo vasto de informaciones arqueológicas como ha ido modelando un marco teórico que refleja cabalmente la naturaleza del registro arqueológico y la cultura material. Y es que, como acertadamente advierte Castillo (2010: 85), durante el pasado en la Mochicología se ha tendido con demasiada facilidad a constreñir los datos para ajustarse a reconstrucciones teóricas hipotéticas o ideales.

El modelo de “Estados oportunistas” de Castillo se complementa perfectamente con la propuesta de Donnan (2010) de Moche como religión estatal. Tampoco es de extrañar ya que ambos mochicólogos han mantenido una estrecha colaboración durante largo tiempo, pues iniciaron conjuntamente el Proyecto San José de Moro en 1991 y, además, elaboraron la propuesta de los mochicas del norte y los mochicas del sur en 1994 que ha sido el modelo sobre la organización política Moche que más éxito ha

tenido en los últimos veinte años. Al comienzo de su artículo presentado para el simposio limeño que lleva el título de “Moche State Religion. A Unifying Force in Moche Political Organization”, Donnan (2010: 47) ya expone con claridad su posición:

“Al reconstruir la organización política Moche, podemos estar seguros de que hubo fuerzas que contribuyeron a un patrón de alianzas en constante evolución entre distintas entidades políticas y áreas geográficas, así como al debilitamiento o disolución de estas alianzas en facciones opuestas. Al mismo tiempo, debe haber habido fuerzas que contribuyeron a un sentido general de unidad en el mundo Moche. La investigación de las últimas tres décadas ha hecho cada vez más evidente que una importante fuerza unificadora era la religión Moche, que tuvo como principal ritual la celebración del sacrificio humano.

Propongo que esta religión no era simplemente un conjunto de creencias y prácticas religiosas que eran ampliamente compartidas en una gran área geográfica, sino que implicaban una organización religiosa altamente estructurada, con un sacerdocio jerárquico que seguía una rígida prescripción. Sirvió como una institución global que unificó el estado Moche, sin importar las diferencias regionales, las facciones políticas o las lealtades cambiantes que se desarrollaron”.

Las evidencias halladas en las grandes estructuras monumentales como Sipán (valle de Lambayeque), Huaca Cao Viejo (valle de Chicama) o Huaca de la Luna (valle de Moche) revelan que fueron importantes centros ceremoniales en los que se practicaron multitudinarios rituales religiosos que gracias a la iconografía en cerámicas y frisos murales y a la información procedente de contextos funerarios – v.g. la Sacerdotisa de Moro – han podido ser reconstruidos. En este sentido, Donnan (2010: 55, 67-68) sustenta que el combate ceremonial, el desangramiento y el desfile de cautivos, la ceremonia de sacrificio, la presentación de la sangre y el posterior desmembramiento de las víctimas del sacrificio eran episodios de una secuencia litúrgica profundamente estandarizada que constituía la más trascendente de las ceremonias de la religión estatal Moche, como una suerte de trasunto de la ceremonia de crucifixión de la tradición cristiana. Por consiguiente, Donnan (2010: 68) concluye:

“Todas las evidencias iconográficas y arqueológicas disponibles indican que la religión estatal Moche, al igual que el cristianismo, era una institución bien organizada y altamente estructurada que casi con seguridad ejerció no sólo el poder religioso, sino también el poder económico y político. Y al igual que el cristianismo, habría servido como una institución religiosa global que era independiente de las fronteras políticas regionales. Como tal, habría sido una fuerza significativa en la unificación del estado Moche, a pesar de que las fronteras políticas locales y las alianzas continuaron cambiando”.

Sin duda, esta propuesta de Donnan de Moche como religión estatal – que cabe recordar se encuentra en la base del paradigma larquiano, a saber, la cultura Mochica como teocracia – puede ser interesante para alcanzar un consenso en la investigación de la naturaleza sociopolítica Moche, pues la amplia extensión de las evidencias en este sentido en toda la costa norte manifiesta palmariamente que en cuanto a sus aspectos ideológicos y religiosos Moche alcanzó una fuerte homogeneidad cultural en toda la costa norte. Sin embargo hay que atender a ciertas advertencias como la expuesta por el arqueólogo japonés Izumi Shimada (2010: 79), uno de los especialistas que más tiempo lleva trabajando en la Mochicología – en concreto, en el área más septentrional – y quien realizó en los años setenta un amplio proyecto de investigaciones en el sitio Moche tardío de Pampa Grande:

“Con tanto de la sociopolítica Moche interpretada sobre la base de sus representaciones artísticas, necesitamos una muestra más representativa de la cerámica de una gama más amplia de contextos, en particular los de los sectores residenciales para poder evaluar correctamente hasta qué punto las imágenes con mensajes simbólicos alcanzaron diferentes segmentos sociales en diferentes áreas. La muestra disponible está claramente sesgada hacia los contextos ceremoniales, urbanos y funerarios más importantes. Sólo con un muestreo más equilibrado podremos determinar si las representaciones artísticas de los contextos funerarios y de élite pueden ser utilizadas con fiabilidad para la reconstrucción del mundo secular Moche”.

Además de estas limitaciones y debilidades de los datos derivados de las muestras sesgadas pertenecientes a grandes sitios monumentales, contextos funerarios de élite y representaciones artísticas en cerámica suntuaria, Shimada (2010: 70) señala que a lo largo de las últimas décadas se han afianzado diversos enfoques, premisas y concepciones problemáticas sobre la organización y la dinámica sociopolítica de Moche que están construidas a partir de la visión preponderantemente conflictiva, de una relación política dominador-subordinado que presenta un paisaje político y étnico de la costa norte bastante estático y homogéneo durante el periodo de existencia Moche. A esto se suma, añade Shimada (2010: 70, 81-82), el carácter insular tradicional de la arqueología mochica que ha prestado poca atención a la interacción de Moche con las entidades contemporáneas de la costa norte y de las tierras altas adyacentes, por lo que sugiere una mayor flexibilidad en la concepción y enfoque de la evolución y organización política de Moche que integre una visión más equilibrada de factores y procesos internos y externos como los roles de la formación de la identidad multiétnica Moche y la competencia entre facciones.

Las reclamaciones de Shimada (2010: 70-71, 81) expuestas en su texto “Moche Sociopolitical Organization. Rethinking the Data, Approaches, and Models” del simposio limeño van dirigidas hacia la necesidad de explorar más profundamente las relaciones entre Moche con algunos de los fenómenos culturales coetáneos de la costa y sierra norte – v.g. Cajamarca o Recuay –, pero, en concreto con Gallinazo, cuyos vínculos lleva examinando a la luz de sus investigaciones en el valle de Lambayeque durante más de tres décadas; en ese sentido Shimada (2010: 77) expresa lo siguiente:

“En general, nuestras percepciones y aproximaciones a la relación Gallinazo-Moche necesitan ser ampliadas, si no completamente reexaminadas. Aunque reconocemos las distinciones Moche de valle a valle, o norteño y sureño, no otorgamos una variabilidad similar a Gallinazo que parece haber tenido aproximadamente la misma distribución espacial; más bien, este último grupo es tratado como una entidad social y política monolítica. ¿Fueron realmente los Gallinazo invariables, o es su aparente homogeneidad producto de nuestra ignorancia?... Tales culturas como Gallinazo que no produjeron estilos cerámicos ornamentados o de otra manera distintivos (excepto los raros vasos de pintura negativa en el caso de Gallinazo) han sido menos estudiadas a fondo y consecuentemente han sido marginadas o apenas mencionadas en las síntesis de la arqueología de la costa norte. Como mínimo, una mejor cronología Gallinazo, una lista completa de sus marcadores de identidad, el conocimiento del uso de sus recursos y la variabilidad de sus asentamientos son necesarios para poder discutir de manera significativa su relación con los fenómenos locales y contemporáneos Moche”.

Una propuesta similar a la de Shimada es la realizada por Makowski, quien desde finales de los ochenta lleva examinando y analizando las evidencias Moche temprano (siglo II a V d.C.) en el Alto Piura, en la región más septentrional de la costa norte, ocupada por una cultural local conocida como Vicús pero que cuenta con prolijas manifestaciones de filiación cultural tanto Moche como Gallinazo. En contraste con la visión histórico-cultural de las culturas arqueológicas en la Mochicología aplicada desde sus principios, Makowski (2010: 281) en su texto aportado al simposio limeño intitulado “Religion, Ethnic Identity and Power in the Moche World. A View from the Frontiers”, reclama un escenario teórico que enfatice la heterogeneidad étnica, cultural y de grupos lingüísticos que, pese a todo, pueda haber permitido compartir una cultura material relativamente uniforme ligada a Moche como fenómeno político (Fash 2010: 317). Es más, Makowski (2010: 287-288, 302, 305) declara que los hallazgos de importantes tumbas de élite realizados en Sipán (valle de Lambayeque) y en Dos Cabezas (valle de Jequetepeque) abren “interesantes perspectivas sobre la concentración de poder en manos de representantes de un solo linaje consanguíneo”, dado que todo

parece indicar que dichos individuos fueron miembros de familias reales que escogieron por razones políticas, y no tanto religiosas, ser recordados en sus sepelios por su habilidades para personificar a las más importantes deidades de la religión y mitología Moche (Fash 2010: 314). En todo caso, Makowski (2010: 305) no niega que la gente Moche haya compartido los mismos ritos y deidades, similares episodios ceremoniales y una visión común de la sociedad y del poder, en tanto en cuanto, en la línea de lo argumentado por Donnan (2010), “se puede mostrar empíricamente que las imágenes encontradas tanto al norte como al sur, creadas al principio o al final de la secuencia cronológica, evocan los mismos relatos, protagonistas y actividades”.

La conclusión a la que llega Makowski (2010: 305) parece ir en la dirección apuntada por diversos especialistas – v.g. Shimada, Bourget, Chapdelaine o Uceda – respecto a que en el momento actual de las investigaciones los modelos de organización política Moche no deben ser vistos como mutuamente excluyentes, pues cualquiera de ellos puede estar integrado dentro de otro o representar una fase de la larga y dinámica historia política de Moche:

“Los 700 años que la cultura Moche existió constituyen una vasta extensión de tiempo. En un periodo de tiempo comparable varios estados modernos se han derrumbado y algunos incluso han renacido, los imperios se han desmoronado y muchas ciudades-estados o ligas políticas han perdido su independencia... Por lo tanto, no creo que pueda atribuirse a todas las manifestaciones de la cultura Moche una sola forma de organización de poder y espacio o un territorio fijo con una frontera continua. Los tres tipos de entidades políticas que los especialistas tienen en mente – una ciudad-estado [v.g. Millaire 2010], un estado expansivo [v.g. Chapdelaine 2010] o una confederación religiosa de jefaturas independientes [v.g. Castillo 2010] – pueden haber existido en ciertas áreas y en ciertos momentos. A medida que los marcos cronológicos se liberan de juicios a priori y se apoyan en evidencias estratigráficas cada vez más sólidas y en fechas carbono 14 de confianza, llegaremos a una mayor comprensión de esta compleja historia”.

En un sentido similar a Makowski se pronuncian Luis J. Castillo y Jeffrey Quilter (2010: 14-15), quienes en su artículo “Many Moche Models”⁷ para el simposio limeño reivindican abandonar un modelo estático y homogéneo de centralización política y de desarrollo histórico unilineal fundamentado en procesos de surgimiento, expansión y colapso. Partiendo de una visión de Moche como un fenómeno plural con diferentes manifestaciones regionales, Castillo y Quilter (2010: 13-14) apuestan por un

⁷ En este artículo Castillo y Quilter hacen una breve revisión de la historiografía sobre las investigaciones arqueológicas mochicas y examinan las principales teorías acerca de la organización política Moche.

modelo de fragmentación política, asimétrico en cuanto a grados de complejidad y a relaciones entre las diversas entidades políticas, con diferentes procesos de desarrollos evolutivos compuestos por ciclos de integración y expansión jalonados por otros de descentralización y re-estructuración:

“Considerando los argumentos precedentes, parece probable que el surgimiento de Moche fue un caso de múltiples orígenes que tuvo lugar en varios lugares de la costa norte en diferentes momentos y probablemente generado por diferentes precondiciones. En todos los casos, Moche parece haber evolucionado de una tradición post-Formativa identificada como Gallinazo o Salinar, primero como una tradición de élite que se ramificó de un componente cultural principal. Parece probable que la condición crítica y general para esta diversificación entre las sociedades de la costa norte fuera la extensión de los campos agrícolas consecuencia de mejores y más fiables tecnologías hidráulicas...

Es probable que al principio, durante el periodo Moche Temprano, sólo los niveles más elevados de la sociedad pudieran ser considerados como Moche, con el resto de la población siguiendo la tradición Virú o Gallinazo. Pero con el paso del tiempo muchas de las prácticas de la élite, especialmente los rituales y las expresiones materiales asociadas originalmente desarrolladas por las élites y producidas por artesanos de élite, se filtraron hasta los niveles más bajos de la sociedad hasta afectar a todos los aspectos de la sociedad...

Tampoco es cierto que todas las sociedades de la costa norte tuvieron que seguir este proceso. Tanto en el valle de Lambayeque como en el valle de Virú, la tradición Virú-Gallinazo no tomó la misma dirección que Moche. En ambos lugares la cultura Virú parece haber florecido hasta que los moche los incorporaron a su territorio, posiblemente por medios militares.

Por último, los procesos que condujeron al surgimiento de Moche no parecen haber tenido el efecto de articular todas estas regiones bajo una autoridad política. Es más probable que cada valle, e incluso que sectores dentro de ellos, siguiesen caminos de desarrollo diferentes, nunca logrando alguna centralización política o quizá, sólo una centralización reducida”.

Este texto de Castillo y Quilter es probablemente la mejor reconstrucción de la historia sociopolítica de Moche que los mochicólogos tienen a su alcance a la luz de las evidencias arqueológicas de que se disponen en la actualidad y, curiosamente, no representa en exclusiva a ningún modelo de organización política Moche, pero, a su vez, incluye elementos de todos. En todo caso, Castillo y Quilter (2010: 15) conciben Moche como una ideología política:

“Nos inclinamos a creer que el factor de integración y armonización fue el complejo de rituales de élite de poder que incorporaron a los gobernantes y sus tribunales en una tradición común y compartida, permitiendo interacciones que incluían intercambios sociales y el intercambio de materiales y tecnologías. Las élites en las tres regiones centrales (Lambayeque, Jequetepeque y Moche-Chicama) probablemente estaban

unidas por prácticas y creencias compartidas, particularmente durante las fases temprana y tardía, cuando se encuentran más elementos compartidos. A través de estos procesos, los Moche desarrollaron independencia, pero siempre estuvieron interconectados e interactuando, compartiendo conocimientos y prácticas rituales, pero enfrentando diferentes desafíos y reaccionando de diferentes maneras”.

Este modelo teórico de Castillo y Quilter es heredero de aquel expuesto en 1993 en el “Primer Coloquio sobre la Cultura Moche” por el arqueólogo británico Garth Bawden (1994: 396), quien presentó el artículo intitulado “La cultura Moche como ideología política” publicado en el volumen “Moche: propuestas y perspectivas”:

“Moche fue simplemente una ideología política influyente, adoptada de manera distinta por varios grupos regionales autónomos, y jamás un estado unificado. En consecuencia, los orígenes de Moche y su historia subsiguiente fue mucho menos uniforme de lo que se suponía”.

En este influyente artículo, Bawden (1994: 389) cuestiona la práctica de la arqueología histórico-cultural de equiparar el registro material con culturas arqueológicas y de recurrir a interpretaciones a partir de modelos evolutivos generales y progresivos, de modo que critica la visión tradicional de Moche como una cultura con una identidad étnica distintiva y con una trayectoria evolutiva lineal. Más concretamente, Bawden (1994: 396-397) anota la inconsistencia en la diferenciación de la cultura material entre lo mochica y Gallinazo, por cuanto hay una notable semejanza respecto a patrones arquitectónicos – v.g. montículos de plataformas –, tipos de asentamientos – v.g. tradición de centros ceremoniales –, patrones funerarios – entierros en posición extendida –, metalurgia – v.g. aleación cobre-oro – o cerámica utilitaria. En consecuencia, Bawden (1994: 389, 396-397) rechaza que Gallinazo y Moche se puedan considerar grupos culturales distintos y dado que sólo distingue diferencias entre ellos en el campo del arte de la élite, concluye que la cultura material Moche es el repertorio simbólico producido por unas élites de grupos regionales, ya sea Gallinazo, Vicús u otros, para materializar su poder (Vega-Centeno 2013: 294).

En resumen, Bawden (1994: 395-397, 410-411) sustenta que Moche representa una ideología de poder fundamentada en una tradición cultural continua y común – “raíz estructural andina” – en el contexto regional de la costa norte que es manipulada por las élites regionales para sancionar la desigualdad social, y que adoptó distintas expresiones políticas y sociales según variaron las estrategias ideológicas en el tiempo y en el espacio – al interior de la región –.

Al término del simposio “New perspectives on Moche political organization” pareció quedar claro a la mayoría de los participantes lo necesario que era replantear una vieja reclamación hecha once años antes en el “Primer Coloquio sobre la Cultura Moche”. Al respecto, Millaire (2010: 251) argumentó que cualquier discusión adicional sobre la geopolítica, la organización social y la historia de Moche se vio afectada por la falta de entendimiento respecto un marco cultural más amplio en el cual se pudiera integrar y reexaminar la naturaleza de las relaciones entre Moche y Gallinazo. Estas preocupaciones compartidas entonces por los mochicólogos condujeron a Millaire a organizar un año más tarde en Trujillo el evento conocido como “Mesa Redonda sobre Gallinazo”, cuyos resultados fueron publicados en 2009 en el volumen intitulado “Gallinazo. An Early Cultural Tradition on the Peruvian North Coast” (Millaire y Morlion (eds.) 2009).

4. LA CULTURA GALLINAZO-VIRÚ EN LA MOCHICOLOGÍA

La antigua controversia en la definición de lo Gallinazo y lo Moche y la necesidad de reconsiderar a la luz de las nuevas investigaciones la naturaleza de sus interacciones manifiestas en toda la costa norte durante la mayor parte del periodo Intermedio Temprano (200 a.C.-800 d.C.), fueron en esencia lo que motivaron la celebración en 2005 de la “Mesa Redonda sobre Gallinazo”. Millaire (2009: 2-3), quien fue el impulsor de este encuentro en Trujillo en el que participaron una gran mayoría de los arqueólogos convocados un año antes en Lima, criticó en su exposición inicial el paradigma de culturas arqueológicas propiciado por el tradicional enfoque de la arqueología histórico-cultural que había sido ampliamente esgrimido por los mochicólogos a lo largo de un siglo de investigaciones para identificar entidades sociopolíticas, unidades culturales y grupos étnicos como Moche, Virú o Vicús a partir de estilos cerámicos suntuarios.

En 1936 Wendell C. Bennett (1950: 15, 17), durante sus prospecciones y excavaciones en el valle de Virú en el sitio conocido como “Huaca Gallinazo”, encontró numerosas muestras de una cerámica muy peculiar caracterizada por su pintura negativa que asoció con una cultura arqueológica a la que denominó cultura Gallinazo, siguiendo la práctica muy extendida por entonces de denominar los estilos cerámicos y las culturas arqueológicas según el topónimo del sitio en el que se descubrían los hallazgos. Antes

de esto, Larco (1945a: 1) en 1933 ya había encontrado ese tipo de ceramios con pintura negativa en tumbas del valle de Moche, pero fue años después durante sus excavaciones en necrópolis en el valle de Virú en donde aparecieron abundantemente estos característicos vasos. Larco bautizó con el nombre de Virú a la cultura a la que pertenecía dicho estilo cerámico negativo, al considerar que este valle era su centro principal de desarrollo.



Figura 2. Vasija tipo cántaro cara gollete con decoración negativa perteneciente a la cultura Virú (<https://www.museolarco.org/catalogo/ficha.php?id=11337>).

En la monografía “La Cultura Virú” publicada en 1945, Larco (1945a: 3; 1948: 22) localizará el área geográfica de esta cultura en los valles de Virú y de Santa, aunque también indica una representación más reducida en Chicama y Moche. Esta reconstrucción cultural dual de lo Virú y Gallinazo marcó el comienzo de ochenta años de incomprensión que Donnan (2009: 17, 20) ha bautizado como la “ilusión Gallinazo”, dado que Bennett incluyó como marcadores definitorios de la cultura Gallinazo un conjunto de cerámicas domésticas sin decorar, sencillamente modeladas y representando en el cuello de los vasos retratos de caras humanas cuyas formas fueron elaboradas por aplique o incisión. La evidencia en los contextos arqueológicos de este tipo de alfarería utilitaria se interpretó desde entonces, de acuerdo a Millaire (2009: 4) “como presencia, propagación y declive de un antiguo pueblo que quizá nunca haya existido como tal encarnación”. Larco, por su parte, vio a las culturas Virú y Mochica como dos

sociedades diferenciadas étnicamente pero coetáneas en un momento de su desarrollo en la costa norte; es más, gracias a los trabajos del Proyecto Valle de Virú – v.g. Ford 1949 – se manifestó una repentina aparición de artefactos mochica en asentamientos gallinazo que exhibían la características pintura negativa, por lo que se pudo confirmar lo expresado por Larco en cuanto a la conquista militar mochica desde su área nuclear – Chicama y Moche – hacia los valles meridionales ocupados por los gallinazo. Durante las siguientes décadas, las investigaciones realizadas en estos valles sureños del litoral costeño – v.g. Donnan (1968) en Santa y Proulx (1973) en Nepeña – reforzaron las tesis de Larco, ya que la mayoría de asentamientos mochicas también presentaban la cerámica doméstica de tipo Gallinazo, interpretándose como los restos de una ocupación temprana gallinazo antes del establecimiento de un Estado multivalle mochica (Millaire 2009: 4).

No obstante, en los valles septentrionales este escenario histórico y cultural iba a ser explicado en otros términos porque desde temprano el arqueólogo alemán Heinrich Ubbelohde-Doering⁸ expresó sus dudas respecto a las teorías militaristas de Larco. En 1938, durante sus excavaciones en Pacatnamú⁹ en el valle de Jequetepeque, Ubbelohde-Doering halló ceramios mochicas en algunos enterramientos que desde un punto de vista estilístico no se ceñían estrictamente a los cánones clásicos mochicas; es más, el arqueólogo alemán observó que en varios de los contextos funerarios – concretamente en tres grandes tumbas múltiples con forma de bota y con cámara – aparecían vasijas mochicas asociadas con otras afines al estilo Gallinazo¹⁰ y con cerámicas cuyo diseño recordaba al estilo Chavín (Strong y Evans 1952: 232-233; Bawden 1996: 190, 207; Kaulicke 2001: 161). A partir de estas evidencias, Ubbelohde-Doering (1957: 8) llega a sustentar que esta coexistencia estilística Chavín, Gallinazo y Mochica en forma de

⁸ Heinrich Ubbelohde-Doering nació en 1889 y murió en 1972. Desde la década de los treinta, Ubbelohde-Doering excavó en varios sitios importantes de la costa norte, pero, sus investigaciones se centraron fundamentalmente en Pacatnamú (valle de Jequetepeque), en donde emprendió tres campañas arqueológicas durante los años 1937-1939, 1952-1953 y 1962-1963 (Donnan 1986: 24). Básicamente el objetivo principal de Ubbelohde-Doering fue definir la secuencia cultural del sitio y el estudio de la arquitectura monumental, para lo cual llegó a excavar dos de los más de cincuenta complejos piramidales existentes en Pacatnamú.

⁹ Antes de Ubbelohde-Doering, Pacatnamú había sido estudiado por Kroeber (1930: 88-89), quien esbozó los mapas de algunas de las principales estructuras, añadiendo algunas observaciones sobre la arquitectura (Donnan 1986: 23). En la actualidad Pacatnamú se conoce como un importante centro ceremonial y residencial de la costa norte, que abarca ocupaciones Moche, Lambayeque y Chimú.

¹⁰ Strong y Evans (1952: 232, 241) comentan que las vasijas que Ubbelohde-Doering atribuyó a Gallinazo se corresponden con una cerámica burda – cántaros no engobados –, con toscas representaciones de caras humanas realizadas por incisión o punzonado, pero que, pese a que no ostentaban la característica pintura en negativo, sí guardan una gran afinidad con el estilo Gallinazo.

ofrendas funerarias en los mismos contextos sugerirían su contemporaneidad (Bawden 1996: 190; Kaulicke 1998: 112; 2001: 161). En su obra de 1967 “On the royal highways of the Inca”, Ubbelohde-Doering (1967: 22) manifiesta:

“En los siglos anteriores al 500 d.C., estos dos estilos [Gallinazo y Mochica] se encuentran uno al lado del otro en Pacatnamú, donde los textiles Mochica se presentan en su forma más pura. La cerámica de las cámaras funerarias, de las cuales excavamos tres (E-I, M-XI y M-XII), sin embargo, muestra que la cerámica Gallinazo generalmente predominaba, incluso cuando los cántaros Mochica estaban presentes en sus formas clásicas. La impresión es de una pequeña pero significativa intrusión Mochica entre una población Gallinazo”.

Entonces, a pesar de que en 1957, Ubbelohde-Doering sugirió que Gallinazo y Mochica podían representar un mismo fenómeno cultural, finalmente interpretó la asociación de estos dos estilos como resultado de la intrusión de gente mochica en el sitio de Pacatnamú, que previamente habría sido ocupado por gente gallinazo (Castillo y Donnan 1994: 162; Donnan 2009: 21; Millaire 2009: 7).

La exploración de vías alternativas a las teorías del Estado multivalle expansionista mochica con relación a la problemática Gallinazo tuvo que esperar hasta que, a inicios de los años noventa, Izumi Shimada y Adriana Maguiña publicaron un excelente artículo intitulado “Nueva visión sobre la cultura Gallinazo y su relación con la cultura Moche”. En este trabajo presentado en 1993 para el “Primer Coloquio sobre la Cultura Moche”, Shimada y Maguiña (1994: 53, 56) argumentaron una aparente coexistencia pacífica de grupos gallinazo y moche en el valle de Lambayeque durante los periodos Moche I-III – Moche temprano y medio –, cuando “el estilo y el simbolismo Moche fue adoptado gradual y pacíficamente, y usado por la élite Gallinazo local”; esta situación que duraría al menos hasta Moche III cambiaría posteriormente, puesto que para Moche V – Moche tardío – se produciría la reubicación de gran parte de la población gallinazo del valle en el sitio urbano de Pampa Grande, de tal forma que la clase plebeya gallinazo sometida bajo el yugo de la élite moche sería utilizada como mano de obra (Shimada y Maguiña 1994: 56).

Una propuesta ligeramente diferente fue la planteada en 1994 por Makowski en su trabajo “Los Señores de Loma Negra”. Fundamentándose en sus investigaciones en el Alto Piura que indicaban la intensa convivencia de los estilos Vicús, Salinar, Gallinazo y Mochica en esta región, Makowski (1994) propuso que Piura sería una provincia del Estado Mochica del norte, conquistado en tiempos anteriores por los portadores de la cultura material Virú-Gallinazo, de modo que Moche sería un Estado

multiétnico constituido como sistema ideológico de cohesión que emergió de la tradición cultural Virú.

Por consiguiente, durante la década de los noventa, simultáneamente con la aparición cada vez mayor de evidencias Moche en los valles septentrionales de la costa norte que abarcaban todo el espectro de la secuencia cerámica de Larco, se empezó a revelar también con igual intensidad manifestaciones cerámicas identificadas con el estilo Gallinazo que aparecían asociadas en los mismos yacimientos Moche, como Vicús en Piura, Pampa Grande en Lambayeque o Dos Cabezas y Pacatnamú en Jequetepeque, e incluso en los mismos contextos funerarios – como ya había anotado Ubbelohde-Doering medio siglo antes – (Makowski 1994; Shimada 1994b; Donnan 2007). Así pues, el patrón de distribución de la ocupación Gallinazo, cada vez mejor conocido, curiosamente cubría por completo el remodelado territorio mochica, esto es, desde el Alto Piura en el norte hasta Nepeña en el sur, y es más, con el transcurrir de las investigaciones era cada vez más palpable la coexistencia de ambas tradiciones. A todo esto hay que añadir que en el marco del “Segundo Coloquio sobre la Cultura Moche” de 1999, Santiago Uceda y Elías Mujica (2003: 347-348) se pronunciaron declarando que las piezas cerámicas que Shimada y Maguiña atribuyeron a Gallinazo no se corresponderían a un estilo de la élite gallinazo sino más bien a formas domésticas que habrían perdurado entre las poblaciones rurales de la costa norte; e inclusive, Uceda manifestó que esta asociación entre cerámica sencilla Gallinazo junto con cerámica fina Moche era un patrón recurrente en Huaca de la Luna.

La “Mesa Redonda sobre Gallinazo” celebrada en 2005 fue la continuación natural del simposio de 2004 sobre la organización política Moche, pues en este escenario plural a principios de siglo XXI de teorías sobre el origen de Moche, sobre su organización sociopolítica, sobre sus estrategias geopolíticas, sobre el dinamismo de su desarrollo histórico, etc., todo parecía conducir a la necesidad de reevaluar la naturaleza de las relaciones entre Gallinazo y Moche. Paradójicamente, el consenso que no se pudo alcanzar un año antes se logró al menos entre una parte importante de los asistentes, por cuanto, partiendo de que la cerámica definida como Gallinazo – sencilla, tosca, incisa – era estructural y estilísticamente similar a la cerámica utilitaria producida en otros sitios a lo largo de la costa norte durante el periodo Intermedio Temprano, se concluyó que representaría la cultura material popular asociada a una tradición pan-norcosteña distinta de los estilos corporativos Vicús, Moche o Virú producidos por las diversas entidades políticas regionales (Castillo 2009: 223; Donnan 2009: 30; Millaire 2009: 10-12). Por

ende, la conclusión adicional fue que la alfarería Gallinazo Negativo correspondiente al estilo acuñado por Larco como Virú representaría el estilo distintivo de élite de la entidad política Gallinazo (Castillo 2009: 223; Millaire 2009: 12; Uceda, Gayoso y Gamarra 2009: 105, 119-120). Ahora bien, Donnan (2009: 31) fue quien con más énfasis promovió la idea concerniente a que los sitios que tradicionalmente los mochicólogos habían datado como Gallinazo sobre la base material de esta tradición cerámica doméstica habían resultado ser producto de la “ilusión Gallinazo”. No obstante, las consecuencias de la conclusión general ampliamente aceptada concerniente a que Moche Temprano y Gallinazo fueron dos expresiones de un mismo fenómeno cultural, una vinculada a las élites y otra al pueblo, recaen en la actualidad más en el terreno empírico que teórico (Castillo y Uceda 2008: 712); esto es así porque, como señala Castillo (2009: 223), dicha interpretación consensuada explica tanto las reiterativas evidencias de la co-presencia de la supuesta tradición Gallinazo en tumbas y otros contextos arqueológicos Moche, como el porqué la cultura material Gallinazo no desapareció con la irrupción del fenómeno Moche e incluso sobrevivió a su colapso. En todo caso, aunque las evidencias permitan inferir de manera casi incontestable la preexistencia de la materialidad Gallinazo como crisol en el que se forjó la identidad Moche, Castillo (2009: 228) advierte que “la reconstrucción de los procesos que condujeron de Gallinazo a Moche, o que permitieron la coexistencia de ambas tradiciones, no necesariamente implica la comprensión de los factores que produjeron los cambios”. Lo que sí parece descartar Castillo (2009: 228) es que el alto grado de homogeneidad estilística fuese el resultado de una integración política, sino más bien al contrario, Gallinazo parece haber sido un sustrato popular que no fue controlado por las instituciones políticas ni influenciada por la ideología dominante.

Esta opinión de Castillo es compartida por Millaire (2009: 9-10, 13), quien descarta la tesis clásica de la conquista de Virú por parte de Moche y retoma las tesis propuestas por Bawden (1994; 2001):

“Durante el periodo Intermedio Temprano, la costa norte no habría acogido dos formaciones políticas opuestas (como se pensaba en un principio), sino varias entidades políticas que compartían una identidad étnica común”.

En consecuencia, como manifiesta Millaire (2009: 13-14), el hecho de que Vicús, Salinar, Moche o Virú hayan formado parte de una única tradición cultural norcosteña no minimiza el carácter plural e idiosincrásico que estas culturas adquirieron en su desarrollo, pero, lo que sí pone de manifiesto es, como advertía Bawden, que lo

que les distinguía claramente eran sus respectivos estilos cerámicos suntuarios. Pese a todo, Millaire (2009: 14-15) expresa ciertas dudas respecto a lo sostenido por Bawden acerca de que el nacimiento del simbolismo ideológico Moche marcó el desarrollo de una nueva ideología política que constituyó una innovación en la tradición regional:

“Yo cuestionaría la idea de que el simbolismo Moche debe haber sido la expresión de una ideología política. ¿No sería simplemente la expresión de un discurso religioso mesiánico que los líderes locales estaban dispuestos a adoptar porque servía a sus intereses? Esto ayudaría a explicar por qué en algunas áreas los líderes locales parecen haber adoptado el arte y los atributos de Moche mientras la población continuaba produciendo, utilizando y descartando recipientes utilitarios de estilo Gallinazo. Si este fuera el caso, este nuevo discurso podría haber viajado a lo largo del litoral sin recurrir a ejércitos, combates, desplazamientos de población y asesinatos masivos. Sin embargo, lo que está claro es que el discurso de Moche – ya sea político, religioso, o ambos – no se extendió uniformemente a lo largo de la costa. Probablemente siguió su terreno irregular, rodeó sus áreas desérticas y cruzó ríos, siendo aceptado, rechazado, transformado, adaptado y selectivamente incorporado para satisfacer las necesidades locales.”

Esta atractiva propuesta de Millaire conduce de nuevo a la tesis de Donnan (2010) de Moche como religión estatal, la cual Castillo (Castillo *et al.* 2008: 70) contempla a partir de esta metáfora tan gráfica:

“Parecería que, tal como Christopher Donnan ha venido arguyendo desde hace varios años, la “goma” que mantuvo unidos a todos los Mochicas fue una religión de élite, controlada y propiciada por los estados, un conjunto de prácticas ceremoniales comunes, donde las élites tenían el protagonismo en la representación y teatralización de los mitos que aseguraban la continuidad de la sociedad”.

En conclusión, el consenso alcanzado por los mochicólogos durante la “Mesa Redonda sobre Gallinazo” fue realmente trascendental porque, al considerar la presencia de una tradición pan-norcosteña Gallinazo en los momentos iniciales del periodo Intermedio Temprano dentro de la cual se desarrollaría una diversidad cultural, proporciona un nuevo marco teórico para discutir la naturaleza de las relaciones entre las entidades políticas Vicús, Salinar, Virú y Moche (Millaire 2009: 13). Tal como acertadamente apunta el mochicólogo alemán Peter Kaulicke (2009: 239):

“El “problema Gallinazo” no debe tratarse de forma aislada, sino que se debería evaluar con todas las evidencias mochica y no mochica contemporáneas e inmediatamente anteriores para cada valle”.

A modo de corolario, amerita recuperar lo manifestado por Millaire (2009: 13) en este importante evento por su alcance en el posible desarrollo y avance de la Mochicología:

“Esta nueva forma de presentar la geopolítica de la costa norte podría representar el nacimiento de un nuevo paradigma (Kuhn 1962): un conjunto de suposiciones, conceptos y prácticas que constituye una forma de ver la realidad, de guiar a los especialistas en el desarrollo de problemas de investigación, de conducir sus trabajos de campo y estructuras sus resultados. Si este nuevo modelo es correcto, la tarea es enorme: necesitamos revisar las cronologías que se hicieron sobre la base de la identificación de cerámica utilitaria de estilo Gallinazo y, por supuesto, rescribir la mayoría de los estudios de patrones de asentamiento a partir de los cuales la cerámica utilitaria de estilo Gallinazo fue usada como marcador cronológico y étnico”.

5. CIENCIA NORMAL, CRISIS Y REVOLUCIÓN EN LA MOCHICOLOGÍA

En sintonía con la cita anterior de Millaire se encuentra lo dicho por Castillo, quien invoca uno de los logros más trascendentes de la Mochicología:

“El avance más importante de la arqueología Mochica en los últimos años se debe a esta predisposición de asumir un paradigma más flexible, donde muchas cosas son posibles a la vez, donde el desarrollo tomó formas y direcciones impredecibles” (Castillo *et al.* 2008: 75-76).

Atendiendo a las palabras expuestas por Castillo y Millaire que predicen un cambio paradigmático se desprende que tras más de un siglo de investigaciones, gracias a la perseverancia y madurez de los actuales proyectos arqueológicos, lo prolífico y excepcional de los hallazgos, la tendencia frecuente de la comunidad académica a intercambiar datos y debatir distintas posiciones teóricas, o el importante énfasis en las publicación de las informaciones, la Mochicología está preparada para afrontar una auténtica “revolución” en los términos establecidos por el historiador de la ciencia Thomas Kuhn – al que el propio Millaire hace referencia – en su afamada obra de 1962 “La estructura de las revoluciones científicas”.

Empero, si nos atenemos a las concepciones de progreso científico asumidas por Kuhn (1971: 128), una condición previa y necesaria para el nacimiento de nuevas teorías son las crisis, y es desde la respuesta de los científicos a estas crisis como se puede fundamentar la emergencia de un nuevo paradigma. Kuhn (1971: 13) definió el concepto de paradigma como aquellas “realizaciones científicas universalmente reconocidas que, durante cierto tiempo, proporcionan modelos de problemas y

soluciones a una comunidad científica”. En este sentido, durante decenios los mochicólogos parecían sentirse plenamente cómodos compartiendo el paradigma teórico de la organización política de la cultura Mochica gestado por Larco y refrendado por el Proyecto Virú en la década de los 40 del siglo XX, durante el estado embrionario de las investigaciones arqueológicas en la costa norte peruana. De modo que el paradigma teórico larquiano de la cultura Mochica como Estado teocrático, centralizado y expansionista proporcionó prácticamente durante toda la segunda mitad de siglo XX el modelo sobre el que articular y desarrollar las teorías acerca de la organización sociopolítica de la cultura Mochica. Al periodo representado por la hegemonía de un paradigma Kuhn (1971: 33, 84, 89, 92) lo denominó “ciencia normal”, a saber, una actividad única, monolítica y unificada para la resolución de problemas, altamente acumulativa y que ha tenido un éxito eminente en su objetivo de extender el alcance y la precisión de los conocimientos científicos. Tal como sostiene Kuhn (1971: 92-93), “la ciencia normal no tiende hacia novedades fácticas o teóricas y, cuando tiene éxito, no descubre ninguna”, pero ello no implica que la investigación científica no descubra repetidamente fenómenos nuevos e inesperados, descubrimientos que comienzan con la percepción de una anomalía, o sea, “con el reconocimiento de que en cierto modo la naturaleza ha violado las expectativas, inducidas por el paradigma, que rigen a la ciencia normal”. Esta situación que evoca el concepto de “ciencia normal” y su caracterización se ilustra perfectamente con el desarrollo de la Mochicología durante los años cincuenta y sesenta, décadas que Castillo (2013: 171) ha denominado “un tanto silenciosas”, pues coinciden con la finalización de las diversas publicaciones por parte de los miembros del Proyecto Valle de Virú a comienzos de los cincuenta y la interrupción de los trabajos arqueológicos por parte de Larco. Ahora bien, era tal la autoridad de Larco en la arqueología de la costa norte y el prestigio científico internacional que habían alcanzado las investigaciones del Proyecto Valle de Virú que, cuando a principios de los años sesenta, Christopher Donnan – con seguridad el mejor conocedor tras Larco de la cultura Mochica – comenzó sus investigaciones arqueológicas en el norte de Perú, éste tenía el convencimiento absoluto que ya se sabía prácticamente todo lo que se podía conocer sobre los mochicas (Castillo 2013: 174). Sin embargo, la casualidad y lo inesperado de los descubrimientos en Vicús en esos primeros años de los sesenta fueron verdaderamente lo que Kuhn (1971: 93, 100) ha designado como una anomalía, es decir, un fenómeno para el que el investigador no estaba preparado por su paradigma, y ello exigió que el mismísimo Larco recuperara su

faceta como arqueólogo. La percepción de la anomalía que Larco definió lúcidamente como “enigma Vicús” involucró tanto un proceso de exploración de las circunstancias, del ámbito y del alcance de las novedades como de asimilación conceptual, de manera que la respuesta a la anomalía tuvo su respuesta con las publicaciones de Larco sobre la cultura Vicús (1965b; 1967) y concluyó, continuando con la argumentación de Kuhn (1971: 93, 110), cuando la teoría del paradigma fue ajustada de tal manera que lo anormal se convirtió en lo previsto.

Los inéditos descubrimientos provenientes de Vicús no sólo no derrumbaron el paradigma teórico larquiano, sino que lo reforzaron, pues de acuerdo a Kuhn (1971: 129) los científicos no rechazan paradigmas debido a que se enfrentan a anomalías – a ejemplos en contra –, más bien inventan numerosas articulaciones y modificaciones *ad hoc* de su teoría para eliminar cualquier conflicto aparente. Kuhn (1971: 131) continúa afirmando que “los enigmas que constituyen la ciencia normal, existen sólo debido a que ningún paradigma que proporcione una base para la investigación científica resuelve completamente todos sus problemas”, pero que, en ausencia de un paradigma alternativo la acumulación de anomalías sí que constituye una fuente de crisis.

En la década de los noventa la Mochicología vivió un momento de excepcional efervescencia, si bien, su impulso inicial se debió a la revelación en 1987 de un extraordinario enterramiento saqueado en Sipán – que posteriormente permitió el descubrimiento de la tumba del Señor de Sipán –, la rápida actuación de los arqueólogos para proteger el patrimonio arqueológico y la puesta en marcha en la costa norte de grandes proyectos pronto arrojaron a la luz nuevos e importantes hallazgos. La revelación de inéditos descubrimientos fuera del territorio mochica tradicional definido por Larco no se trató como una verdadera anomalía, porque la resolución al “enigma Vicús” hacía predecir una más que probable aparición del fenómeno Moche en aquellos valles norcosteños ubicados entre el área nuclear de Chicama-Moche y la región más septentrional de Piura. Ciertamente esta agitación en los trabajos de campo requirió de un ajuste conceptual en el marco teórico del paradigma teórico larquiano que se reflejó en la elaboración por parte de Castillo y Donnan en 1994 del modelo de los “Mochicas del norte y los Mochicas del sur”. Con este trascendental trabajo, Castillo y Donnan pusieron de manifiesto que el trinomio teórico de tradición histórico-cultural de una sola cultura, una única entidad política y una misma línea de desarrollo histórico no se correspondía cabalmente con las características del fenómeno cultural mochica norteño, cuya secuencia estilística presentaba notables diferencias con lo mochica sureño y, en

consecuencia, hacía difícil sustentar que Moche había sido un Estado único y unificado (Castillo 2009: 224). Las discrepancias expresadas por este inédito modelo de Castillo y Donnan, aunque cuestionaron el paradigma teórico larquiano, no sirvieron en aquel entonces para resquebrajar la confianza de los especialistas en él; ello fue debido, según apunta Castillo (2009: 224), a que fue formulado mientras que todavía faltaba datos empíricos que lo apoyasen y, por ende, hubo que acudir a la búsqueda de la evidencia para probarlo y esperar a que en otros valles septentrionales diferentes a Jequetepeque – para el que fue formulado – manifestaran problemas similares. En el campo de la práctica científica se encuentra de nuevo ciertas similitudes con la Mochicología, tal como se desprende de lo expresado por Kuhn (1971: 133-134):

“Incluso una discrepancia inconmensurablemente mayor que la experimentada en otras aplicaciones de la teoría no debe provocar necesariamente cualquier respuesta profunda. Hay siempre ciertas discrepancias. Incluso las más tenaces responden usualmente, al fin, a la práctica normal. Con mucha frecuencia, los científicos se sienten dispuestos a esperar, sobre todo si disponen de muchos otros problemas en otras partes del campo”.

El hecho de que un modelo alternativo tan atractivo teóricamente y sólido empíricamente como el de Castillo y Donnan, y que exhibía las discrepancias reconocidas desde hacía mucho tiempo por los especialistas, no supuso un cambio de paradigma se debe fundamentalmente a que fue elaborado para derribar un paradigma histórico-cultural – en el que se inserta el paradigma teórico larquiano –, el cual no se correspondía propiamente con el paradigma imperante en la Mochicología. Es decir, en el contexto de la tradición de la arqueología histórico-cultural, Larco reconstruyó la organización sociopolítica de la cultura Mochica caracterizándola como gobierno teocrático en su condición de antigua civilización. No obstante, aunque en sus orígenes el paradigma teórico larquiano fue en efecto el de la arqueología histórico-cultural, las investigaciones realizadas en la costa norte en 1946 por los miembros del Proyecto Virú contribuyeron a reformularlo. Es decir, el paradigma que verdaderamente imperó desde los años cincuenta en la Mochicología se conformó como una síntesis del paradigma histórico-cultural con un paradigma funcionalista vinculado a las teorías hidráulicas sobre el origen de las civilizaciones del Viejo y Nuevo Mundo que el antropólogo estadounidense Julian Steward implementó para la arqueología funcionalista en el marco de la renovación de la antropología evolucionista.

En definitiva, así como la arqueología histórico-cultural configuró el paradigma teórico larquiano sobre la base de nociones culturales como civilización, etnia y teocracia, la arqueología funcionalista proporcionó las categorías funcionales fundamentales de regadío, urbanismo y Estado. Con respecto a esto, cabe recuperar la opinión del arqueólogo Bruce Trigger (1992: 270):

“La arqueología histórico-cultural fue un preludio lógico del estudio sistemático de las culturas prehistóricas desde unas perspectivas procesual y funcional”.

Un hito en la remodelación funcionalista del paradigma histórico-cultural de la cultura Mochica fue el “Simposio sobre las civilizaciones de regadío” celebrado en 1953 en Tucson, Arizona, que fue dirigido por Julian Steward. En este encuentro Donald Collier (1960) presentó la costa norte peruana como región nuclear de una civilización hidráulica representada por la cultura Mochica, la cual Steward (1960) caracterizó como un Estado teocrático de regadío.

Un ejemplo de la notable influencia que todavía en la actualidad ejerce el modelo teórico funcional de desarrollo sociopolítico que correlaciona especialización económica, estratificación social, urbanismo, territorialidad y Estado se puede apreciar en las modernas interpretaciones de Moche, tal como se reconoce en este texto del propio Castillo (Castillo y Rengifo 2008: 171):

“Siendo estrictos con la definición, los Mochicas desarrollaron las primeras sociedades estatales en los Andes Centrales, por tanto fueron los primeros en exhibir estratificación social, tendencia a la centralización y especialización política, así como en desarrollar urbes e infraestructura de edificios de uso común y especialización productiva. Todo esto en un territorio relativamente amplio que abarcaban numerosas comunidades preexistentes”.

En conformidad, la reconstrucción histórico-cultural que hizo Larco de la cultura Mochica como una sucesión de eventos históricos particulares producto de la propia dinámica evolutiva de esa sociedad sirvió de base para incorporarla en una secuencia de desarrollo funcional que Steward (1948; 1949; 1960) formuló para explicar en términos nomotéticos el origen y desarrollo de la civilización andina. Fueron los miembros del Proyecto Virú, y más concretamente Steward, quien tradujo el concepto histórico-cultural de civilización o alta cultura que caracterizaba la cultura Mochica de Larco a un esquema funcionalista y procesual en el que ésta representaba la fase culminante del proceso de desarrollo de la civilización en el antiguo Perú en la forma de Estado teocrático hidráulico. De este modo, conjugando la descripción e interpretación

proporcionada por la arqueología histórico-cultural con el marco explicativo aportado por la arqueología funcionalista, la costa norte del Perú se significó como uno de los centros prístinos de civilización en el Nuevo Mundo y la cultura Mochica como el primer Estado territorial que se originó en América del Sur – opinión que aún es generalizada entre los mochicólogos (v.g. Chapdelaine 2010: 223; 2011: 191; Stanish 2001: 56, 59) –.

No obstante, más que el reconocimiento arqueológico mundial que a mediados de siglo XX obtuvo la cultura Mochica y la costa norte peruana como área nuclear de civilización junto con Mesoamérica, Mesopotamia, Egipto o China, lo relevante es que la adecuación de un paradigma funcionalista dentro del paradigma histórico-cultural dotó al modelo teórico original no sólo de una mayor estructura conceptual y potencialidad explicativa sino, por encima de todo, de una mejor adecuación empírica y capacidad predictiva que, en definitiva, expresa su enorme y dilatado éxito como un cuerpo de teorías sustantivas que explican la formación y organización estatal de Moche. En este aspecto, las nuevas propiedades ontológicas, epistemológicas y metodológicas del paradigma histórico-cultural-funcionalista de Moche han sido capaces de absorber satisfactoriamente las distintas anomalías – rehabilitadas en la forma de explicaciones *ad hoc* – que a lo largo de más de medio siglo se han ido presentando a medida que se han desarrollado las investigaciones en la Mochicología y han aparecido nuevos hallazgos; es más, pese a que dichas anomalías en el sentido kuhniano – como fuente de crisis – ponían en cuestión algunas de sus teorías sustantivas principales – v.g. el modelo de territorialidad o la extensión geográfica –, la reformulación funcionalista del paradigma teórico larquiano ha tenido la capacidad de asimilar las nuevas versiones de la organización sociopolítica de la cultura Mochica desde su matriz original como civilización-Estado territorial, hasta integrar las diferentes variaciones de patrones estatales más complejos y dinámicos que atienden tanto a la diversidad regional de Moche como a cierta asimetría en su desarrollo histórico.

En el momento actual de la Mochicología parece que el paradigma teórico larquiano en su versión funcionalista-procesual está más vivo que nunca, o expresado en términos kuhnianos, el periodo de ciencia normal se encontraría en plena madurez, dado que lo que han venido haciendo algunos de los mochicólogos en estos últimos tiempos ha sido formular variantes refinadas y sofisticadas de las teorías funcionalistas sobre los Estados hidráulicos que fueron elaboradas a mitad de siglo XX. En un artículo reciente

Chapdelaine (2011: 206) hace una revisión de los modelos de organización sociopolítica Moche, en la cual todas las tipologías presentadas pertenecen a enfoques neoevolucionistas surgidos de la antropología política que se enmarcan en una arqueología funcionalista-procesual:

“Sobre la base de la literatura disponible, cada entidad política Moche podría haber sido una jefatura o una jefatura compleja (Schaedel 1985; Shimada 1994a), un reino, un estado incipiente o incoado (Makowski 2010), un estado arcaico, un estado “mochicoide” para Huancaco (Castillo y Uceda 2008), un estado oportunista (Castillo 2010; Castillo y Rengifo 2008), un estado teocrático, un estado territorial, un estado expansionista, expansivo o conquistador (Chapdelaine 2008; Moseley 1992; Quilter 2002; Willey 1953), una ciudad-estado (Wilson 1997), o una ciudad-estado hegemónica (Millaire 2010)”.

La proliferación de versiones de modelos teóricos de organización sociopolítica orientados hacia la percepción de la diversidad, dinamismo y complejidad de Moche y que persiguen una definición más refinada de la naturaleza estatal del paradigma teórico larquiano es un signo inequívoco de la madurez alcanzada por la Mochicología. Ahora bien, el disenso exhibido por los mochicólogos ante la posibilidad de elaborar un modelo teórico unitario muestra también cierto agotamiento en la potencialidad heurística del paradigma histórico-cultural-funcionalista que pone en cuestión su supremacía. En este sentido cabe interpretar la cita de un especialista tan prestigioso como Quilter (2002: 188):

“En mi opinión, no poseemos pruebas decisivas de que Moche estuviera organizado como sociedades estado. Tenemos una gran cantidad de tentadores fragmentos de evidencia. Quizá hayan sido uno o más estados, dependiendo de la definición del término, o tal vez no lo hayan sido. Sin embargo, debemos tener cuidado en no intentar hacer coincidir demasiado rápidamente la evidencia dentro de una camisa de fuerza interpretativa. No se trata de esperar más evidencias, ya que éstas siempre irán llegando a las revistas y a nuestros escritorios. Solamente deberíamos ser más cuidadosos para no permitir que conclusiones provisionales, conjeturas, sugerencias e hipótesis lleguen a materializarse en “hechos”, que entonces serán usados para desarrollar más “hechos” que serán de igual modo poco firmes, a causa de los inestables cimientos sobre los que descansan”.

Por consiguiente, es lícito preguntarse si a día de hoy la Mochicología ha obtenido suficiente información empírica o, en todo caso, si posee las herramientas metodológicas para poder discernir y optar entre las diferentes variaciones de modelos de organización sociopolítica Moche planteados en la actualidad. Pareciera ser que no, y el mismo Chapdelaine (2010: 204-206) admite la dificultad de contrastar empíricamente

los novedosos modelos formulados para Moche. En todo caso, es poco probable que en los años próximos se pueda asistir a un momento tan prolífico en los hallazgos como el vivido en las últimas décadas y es complicado asumir que dichos descubrimientos sean tan relevantes como para presentar una nueva anomalía al estilo del “enigma Vicús” o la “ilusión Gallinazo” que hagan que los mochicólogos se decanten por uno u otro modelo de organización sociopolítica. Llegados a este punto el dilema que se presenta es si alcanzado este grado de madurez de la Mochicología durante este periodo de ciencia normal, no se pueda hallar actualmente en un momento de crisis y de transición hacia lo que Kuhn (1971: 149) califica como una revolución científica, a saber, “como aquellos episodios de desarrollo no acumulativo en que un antiguo paradigma es reemplazado, completamente o en parte, por otro nuevo e incompatible”. Ciertamente Millaire (2009: 13) se pronuncia en este sentido, es decir, hacia la aparición en la Mochicología de un nuevo paradigma. De nuevo, para descifrar y aclarar esta cuestión resulta pertinente recuperar ciertas apreciaciones manifiestas por Kuhn (1971: 136-137):

“Cuando por esas razones u otras similares, una anomalía llega a parecer algo más que otro enigma más de la ciencia normal, se inicia la transición a la crisis y a la ciencia fuera de lo ordinario. Entonces, la anomalía misma llega a ser reconocida de manera más general como tal en la profesión. Cada vez le presta mayor atención un número mayor de los hombres más eminentes del campo de que se trate. Si continúa oponiendo resistencia, lo cual no sucede habitualmente, muchos de ellos pueden llegar a considerar su resolución como el objetivo principal de su disciplina. Para ellos, el campo no parecerá ser ya lo que era antes. Parte de ese aspecto diferente es simplemente el resultado del nuevo punto de enfoque del examen científico. Una fuente todavía más importante de cambio es la naturaleza divergente de las numerosas soluciones parciales a que se llega por medio de la atención concertada que se presta al problema. Los primeros intentos de resolución del problema seguirán de cerca las reglas establecidas por el paradigma; pero, al continuar adelante sin poder vencer la resistencia, las tentativas de resolución involucrarán, cada vez más, alguna coyuntura menor o no tan ligera del paradigma, de modo tal que no existan dos de esas articulaciones completamente iguales, con un éxito parcial cada una de ellas ni con el suficiente éxito como para poder ser aceptadas como paradigmas por el grupo. A través de esta proliferación de coyunturas divergentes (de manera cada vez más frecuente llegarán a describirse como ajustes ad hoc), las reglas de la ciencia normal se hacen cada vez más confusas. Aun cuando existe todavía un paradigma, pocos de los que practican la ciencia en su campo están completamente de acuerdo con él. Incluso las soluciones de algunos problemas aceptadas con anterioridad se ponen en duda”.

Es verdaderamente sorprendente anotar que el patrón de práctica científica que Kuhn formuló en su celeberrimo libro de 1962 “La estructura de las Revoluciones

Científicas” coincide a cabalidad no sólo con el trayecto desplegado por las investigaciones arqueológicas en la Mochicología, sino también con la situación que en la actualidad atraviesa. En concreto, cabe destacar que una anomalía excepcional como la “ilusión Gallinazo”, que no puede dilucidarse con las reglas de resolución habitual de problemas de la ciencia normal, inaugure un periodo de crisis por cuanto abre la posibilidad de que algunos problemas asimilados anteriormente por el paradigma, como el “enigma Vicús”, se reexaminen de nuevo; asimismo, un periodo de crisis facilita que se articulen diferentes propuestas teóricas cada vez más distanciadas del paradigma histórico-cultural-funcionalista –v.g. los “estados oportunistas” de Castillo – que, en última instancia, conduzcan al surgimiento de un nuevo paradigma. Y es que las anomalías sólo resaltan contra el fondo proporcionado por el paradigma, puesto que, como sostenía Kuhn (1971: 111), “cuanto más preciso sea un paradigma y mayor sea su alcance, tanto más sensible será como indicador de la anomalía y, por consiguiente, ofrezca una ocasión para el cambio del paradigma”.

En cualquier caso, aunque para Kuhn (1971: 15-16) las crisis pueden surgir debido al fracaso repetido en el intento de hacer que una anomalía pueda ser explicada, ello no significa que conduzca inequívocamente a un proceso de revolución científica, a saber, a un cambio de paradigma. Al respecto de la resistencia de los científicos a derrumbar el paradigma, Kuhn (1971: 111, 128) declara lo siguiente:

“Aun cuando pueden comenzar a perder su fe y, a continuación a tomar en consideración otras alternativas, no renuncian al paradigma que los ha conducido a la crisis”.

En un sentido similar se pronunciaba otro ilustre historiador de la ciencia, Imre Lakatos (1989: 12-13):

“Los científicos tienen la piel gruesa. No abandonan una teoría simplemente porque los hechos la contradigan. Normalmente o bien inventan alguna hipótesis de rescate para explicar lo que ellos llaman después una simple anomalía o, si no pueden explicar la anomalía, la ignoran y centran su atención en otros problemas”.

En estos últimos años las preocupaciones en torno a la problemática de la organización sociopolítica Moche parecen haberse apagado y los arqueólogos han vuelto a concentrarse en aquellas otras cuestiones más afines a sus propios proyectos arqueológicos, entre las que destacan aquellas áreas de investigación relacionadas con la conservación de los yacimientos arqueológicos y su puesta en valor como centros turísticos – intervenciones que en algunos casos han supuesto la creación de importantes

museos de sitios como el Museo de Cao de El Brujo inaugurado en 2009 o el Museo Huacas de Moche inaugurado en 2010 –. Nuevamente parece que la Mochicología ejemplifica lo manifestado por Kuhn y por Lakatos en cuanto a la tenacidad de la comunidad científica ante el cambio paradigmático. Pero, entonces, cabe considerar las dudas de Lakatos (1989: 278) cuando se preguntaba, “¿cuándo el cúmulo de problemas sin resolver llega a generar una “crisis” en la que pueden explorarse alternativas?” Respecto a esta cuestión, como bien sabía Lakatos, Kuhn (1971: 128) ya había ofrecido una respuesta:

“Una vez que ha alcanzado el status de paradigma, una teoría científica se declara inválida sólo cuando se dispone de un candidato alternativo para que ocupe su lugar”.

Parece claro que el diagnóstico kuhniano del estado de la Mochicología es que está transitando de un periodo de ciencia normal a un periodo de crisis; si esto es así, ante todo es preciso que los mochicólogos sean conscientes de que recurriendo al paradigma predominante las respuestas ante los problemas sustantivos que afrontan en sus investigaciones ya han sido tratadas, expuestas y desarrolladas. Entonces, siguiendo la receta de Kuhn (1971: 148), un posible camino hacia la aparición de un paradigma alternativo debe comenzar por la adopción por parte de los mochicólogos de una disposición diferente para poder orientar la investigación hacia nuevas problemáticas:

“Al enfrentarse a anomalías o a crisis, los científicos adoptan una actitud diferente hacia los paradigmas existentes y, en consecuencia, la naturaleza de su investigación cambia. La proliferación de articulaciones en competencia, la disposición para ensayarlo todo, la expresión del descontento explícito, el recurso a la filosofía y el debate sobre los fundamentos, son síntomas de una transición de la investigación normal a la no-ordinaria”.

MARCO TEÓRICO Y METODOLÓGICO DE LA INVESTIGACIÓN: UNA PROPUESTA DE EVALUACIÓN TEÓRICA DE LA MOCHICOLOGÍA DESDE LA FILOSOFÍA DE LA CIENCIA

“El conocimiento científico es verificable: debe aprobar el examen de la experiencia. A fin de explicar un conjunto de fenómenos, el científico inventa conjeturas fundadas de alguna manera en el saber adquirido. Sus suposiciones pueden ser cautas o audaces, simples o complejas; en todo caso deben ser puestas a prueba. El test de las hipótesis fácticas es empírico, esto es, observacional o experimental”.
Mario Bunge (1972: 30)

“No existe refutación hasta que no haya surgido una teoría mejor”.
Imre Lakatos (1989: 16)

Si se admite como premisa que la Mochicología se halla envuelta en un periodo de crisis reconocida, desde la historia y la filosofía de la ciencia se advierte que es el momento en el que los científicos se vuelven hacia el análisis epistemológico y metodológico como instrumentos para reexaminar y reconsiderar el conjunto de reglas y proposiciones sobre el estado del conocimiento científico objeto de investigación (Kuhn 1971: 143-144). En las últimas décadas no han sido pocas las propuestas de revisión historiográfica de las investigaciones arqueológicas en la Mochicología que, a partir de la elaboración de un esquema de periodización encaminado a identificar los modelos de organización sociopolítica de Moche con las principales corrientes arqueológicas que los engendraron, han contribuido a contextualizar las diferentes anomalías surgidas al albur de los descubrimientos con sus correspondientes paradigmas o tradiciones de investigación, de modo tal que han permitido sugerir posibles respuestas a los diferentes problemas (Castillo y Donnan 1994; Shimada 1994a, 1994b; Uceda y Mujica 1994; Bawden 1996; Quilter 2002; Castillo y Quilter 2010; Castillo 2013). Así, por ejemplo, la revisión historiográfica que Castillo y Donnan (1994) acometieron en su famoso artículo “Los Mochicas del Norte y los Mochicas del Sur” contribuyó a aportar nuevas

soluciones a problemas sustantivos derivados del paradigma histórico-cultural estableciendo las bases de un modelo de organización política Moche alternativo al clásico Estado territorial militarista bosquejado por Larco.

Una de las últimas presentaciones historiográficas de la Mochicología ha sido la que ha realizado recientemente Castillo (2013: 157-158) con el ilustrativo título de “110 años de arqueología Mochica: cambios paradigmáticos y nuevas perspectivas”, en donde afirma:

“Dos nociones que han estado presentes a lo largo del desarrollo de la arqueología mochica han sido la idea de que las sociedades antiguas eran centralizadas y que tenían líderes altamente eficientes y poderosos, o la noción que todo cambio social devino del uso de la fuerza, y que por lo tanto la guerra y la conquista militar fueron las principales fuentes de transformación social y cultural. Concepciones ideales y referentes como estas son las bases ontológicas de nuestro conocimiento y se constituyen en verdaderos referentes paradigmáticos, creando ideales de lo que las sociedades fueron, o debieron ser en el pasado. Nuestras interpretaciones hacen referencia a estas concepciones ideales, y en realidad tenemos poca capacidad de cambiarlos hasta que no se acumule suficiente información empírica como para alterar los paradigmas (Kuhn 1962)”.

En contra a lo sostenido por Castillo cabe subrayar que desde la posición de la filosofía de la ciencia se apunta hacia la dificultad que entraña que cualquier cambio paradigmático, y en líneas generales el progreso científico, se establezca sobre la base de la acumulación de evidencias empíricas, tal como sostenía Kuhn (1971: 139):

“La transición de un paradigma en crisis a otro nuevo del que pueda surgir una nueva tradición de ciencia normal, está lejos de ser un proceso de acumulación, al que se llegue por medio de una articulación o una ampliación del antiguo paradigma. Es más bien una reconstrucción del campo, a partir de nuevos fundamentos, reconstrucción que cambia algunas de las generalizaciones teóricas más elementales del campo, así como también muchos de los métodos y aplicaciones del paradigma. Durante el periodo de transición habrá una gran coincidencia, aunque nunca completa, entre los problemas que pueden resolverse con ayuda de los dos paradigmas, el antiguo y el nuevo; pero habrá también una diferencia decisiva en los modos de resolución. Cuando la transición es completa, la profesión habrá modificado su visión del campo, sus métodos y sus metas”.

No obstante, la cita de uno de los mochicólogos más reputados ilustra nítidamente cuáles han sido los presupuestos ontológicos, epistemológicos y metodológicos nucleares que han guiado la construcción del programa teórico en la arqueología mochica durante el siglo XX. O dicho de otro modo, a través de esta reseña de Castillo se puede reconocer el programa de investigación que la Mochicología ha

asumido plenamente en estos más de 100 años de práctica arqueológica: que su objeto de estudio fundamental es la cultura Mochica¹¹ concebida como una antigua civilización, con toda la carga ontológica que esto supone – atribución de ciertas propiedades consustanciales a su naturaleza –; que la mejor manera de alcanzar este conocimiento es a través de una epistemología inductivista que venga de la mano de la acumulación de descubrimientos y trabajos arqueológicos – es decir, de datos empíricos –; y, por último, dado que los procedimientos mediante los cuales se construye este conocimiento provienen invariablemente de supuestos de orden ontológico y epistemológico, la metodología arqueológica preponderante ha correspondido a la identificación, descripción y clasificación del material arqueológico desde una dimensión tipológica y formal – arqueología histórico-cultural – y, posteriormente, desde una dimensión funcional y procesual – arqueología funcionalista y procesual – (Gándara 1981: 44; 2011: 20, 44).

Este esquema de la lógica de la investigación científica responde inicialmente a los intentos por parte de la filosofía moderna desde Descartes y Locke, pasando por Hume y Kant, de desentrañar la estructura y los límites del conocimiento en su afán por alcanzar un saber objetivo y certero. La construcción de estas preocupaciones epistemológicas afectó e impulsó profundamente el desarrollo de un proyecto científico al interior de la filosofía moderna que alcanzó con Hegel una respuesta lógica cuando sustentó que los tres grandes temas de la filosofía, a saber, la teoría de la realidad u ontología – también denominada metafísica –, la teoría del conocimiento o epistemología – también denominada gnoseología – y la teoría del método o lógica debían ser tratados simultáneamente y recibir una solución unitaria y consistente (Bate 1998: 30). Para una mejor comprensión de lo expuesto amerita una referencia de un texto del arqueólogo chileno Luis Felipe Bate (1998: 36) que explica sencillamente el principio de coincidencia entre estos dominios del saber:

“Hegel entiende que lógica, ontología y teoría del conocimiento, siendo problemas diferentes, no se pueden plantear ni resolver independientemente y que la solución a los mismos debe ser consistente, esto es, deben ser lógicamente compatibles entre sí”.

En su libro de 1998 “El proceso de investigación en arqueología”, Bate (1998: 29-30) argumenta que toda posición teórica – tradición de investigación o marco

¹¹ En la actualidad se prefiere utilizar simplemente el término Moche, entendido como fenómeno cultural y social.

teórico-metodológico – en arqueología debe mostrar una congruencia y compatibilidad estructural interna en sus postulados ontológicos, epistemológicos y metodológicos, por cuanto de este modo se posibilita su uso como instrumento metodológico de evaluación y crítica:

“Al comparar posiciones teóricas, es posible evaluar el nivel y calidad de congruencia de unas y otras, por la vía de analizar su compatibilidad lógica interna, así como su completud. Siendo la compatibilidad la ausencia de contradicción formal entre sus elementos fundamentales, sean enunciados o conjuntos de enunciados. Y la completud de sus condiciones, el grado de cobertura explícita de las diversas relaciones en que se funda...”

Por supuesto, estas pruebas de consistencia lógica no garantizan por sí mismas la veracidad de los resultados de las investigaciones que una posición teórica produzca, pero proporcionan alguna base racional para optar entre ellas”.

Bate toma prestado del arqueólogo mexicano Manuel Gándara (2011: 54) el concepto de “posición teórica”, definido como:

“Conjunto de supuestos que comparte una comunidad académica y que orienta su trabajo para la solución de preguntas explicativas o de comprensión interpretativa, es decir, en la producción de teorías sustantivas”.

Según Gándara (2011: 44), una posición teórica es en arqueología el “equivalente a las llamadas escuelas o marcos teóricos que orientan el trabajo de una comunidad de arqueólogos determinada”. Y, al igual que sostiene Bate, para Gándara (1994: 80-81) una posición teórica responde a una estructura lógica que vincula sus diferentes partes:

“Para que una posición teórica pueda ser exitosa, esto es, pueda lograr los objetivos que se propone, debe haber congruencia entre sus diferentes áreas, es decir, que la valoración [juicios de valor éticos e ideológicos y objetivos cognitivos (descripción, explicación)], la ontología y la epistemología-metodología deben ser coherentes y congruentes entre sí. De otra forma, se producen contradicciones que o bien autoderrotan los propósitos de la posición, o bien llevan a inconsistencias lógicas que, se sabe, permiten derivar de ellas cualquier tipo de conclusión”.

Lo relevante de la concepción de la estructura del conocimiento científico que postulan desde la arqueología Bate y Gándara es que cuenta con una amplia fundamentación en el campo de la filosofía de la ciencia. El proyecto epistemológico moderno de la filosofía recayó durante el siglo XX en la filosofía de la ciencia, más ligada a las distintas problemáticas del conocimiento con relación al método científico como la objetividad, el cambio, el progreso, la contrastación y evaluación de teorías,

etc. (Palma y Pardo 2012: 13). Una de las prioridades fundamentales que se propuso resolver en la década de los años veinte del siglo pasado la filosofía de la ciencia en los comienzos de su institucionalización con la corriente del “positivismo o empirismo lógico” – el “Círculo de Viena” y el “Círculo de Berlín” – fue el desvelamiento de las bases epistemológicas, los instrumentos teóricos y los procedimientos metodológicos subyacentes del conocimiento científico. Si bien el ideal de la escuela del positivismo lógico fue construir una ciencia unificada orientada a la verificación experimental que pudiera dilucidar la mayor o menor científicidad de las teorías científicas en virtud de su grado de corroboración o confirmación empírica, esta aspiración científicista terminó en fracaso, entre otras cosas, por estar lastrada por una epistemología empirista e inductivista que no tenía en cuenta, tal como ha sido ampliamente señalado desde diversas corrientes pospositivistas por prestigiosos filósofos historiadores de la ciencia como Norwood R. Hanson, Thomas S. Kuhn, Paul K. Feyerabend o Larry Laudan, que toda observación de la realidad, toda evidencia empírica, está ya impregnada de una carga teórica (Hanson 1977: 99, 143; Laudan 1993: 52-53). Por ende, en los años sesenta, durante el periodo de ruptura con el neopositivismo conocido como la “Nueva Filosofía de la Ciencia” o también el “Giro Historicista” – que integró el estudio de la historia de la ciencia con la filosofía de la ciencia –, cobraron fuerza las tesis holistas del conocimiento científico que concebían que la ciencia no se trataría de un asunto de hipótesis y datos, sino que las teorías científicas se construyen y evalúan siempre dentro de marcos conceptuales más amplios (Estany 2006: 46, 91; Gándara 2011: 123). Esta visión holista de la estructura lógica de la ciencia presupone que la producción de teorías se genera a partir de un complejo de creencias, supuestos y enunciados compartidos por una comunidad académica que están organizados sobre la base de un conjunto articulado de preceptos ontológicos, epistemológicos y metodológicos y que permiten identificar el progreso científico por su capacidad para resolver problemas (Kuhn 1971: 260-262; Estany 2006: 91-92). En definitiva, lo que la “Nueva Filosofía de la Ciencia” promovió no es otra cosa que la visión de la ciencia a partir de lo que Thomas Kuhn (1971) denominó “paradigmas”, Imre Lakatos (1989) como “programas de investigación científica”, Larry Laudan (1986) como “tradiciones de investigación” o, específicamente, desde el campo de la arqueología lo que Gándara ha definido como “posición teórica” (Laudan 1986: 18; Gándara 1993: 6; 2011: 44, 123).

La enorme trascendencia y difusión que arrastró desde su formulación el concepto de paradigma de Kuhn (1971: 286-287; 1982: 330-331) repercutió en que se

impregnase de cierta ambigüedad y confusión, por lo cual se hace preciso delimitar dos acepciones y escalas del término (Gándara 2011: 41): por una parte el concepto general de paradigma que Kuhn reformuló como “matriz disciplinaria”¹², concebida como compromisos o supuestos compartidos por una comunidad científica que contiene los supuestos requeridos para formular explicaciones particulares; y por otra parte, un concepto más restringido y específico de paradigma que Kuhn denominó “teorías ejemplares” y que hacen referencia a explicaciones y teorías particulares que se han constituido como modelos o ejemplos compartidos como base de soluciones a problemas concretos. En Arqueología la matriz disciplinaria de Kuhn sería el equivalente de la posición teórica de Gándara (2011: 44, 54, 123); mientras, las teorías ejemplares de Kuhn estarían representadas por las “teorías sustantivas” del arqueólogo mexicano. Gándara (2011: 45, 54, 62, 66) define a las teorías sustantivas como un conjunto de enunciados, articulados entre sí, que incluye cuando menos un principio general que puede ser refutable – susceptible de ser verdadero o falso – a partir de sus consecuencias observables, y que constituyen intentos particulares de resolver una problemática explicativa o comprensiva interpretativa – un evento, fenómeno o proceso – desde una posición teórica; además, en ciertos casos, las teorías sustantivas se convierten en emblemáticas de la posición teórica – serían las teorías ejemplares “kuhnianas” – (Gándara 2011: 62). Estas teorías sustantivas emblemáticas constituirían en la Mochicología lo que se ha denominado el paradigma teórico larquiano¹³.

Ahora bien, si se admite la asimilación conceptual entre la matriz disciplinaria y la posición teórica, nos encontraríamos, tal como señala Gándara (2011: 62, 65), con un relativismo expresado en el problema de la inconmensurabilidad interparadigmática que ya expuso Kuhn, dado que los paradigmas en su concepción original construyen el mundo a través de una serie de supuestos y concepciones de la realidad compartidos por una comunidad académica. El propio Kuhn (1971: 233) exponía esto de una manera confusa:

¹² Kuhn (1971: 279-280; 1982: 321) especificó y aclaró la elaboración del concepto de “matriz disciplinaria”: ““disciplinaria” porque se refiere a la posesión común de quienes practican una disciplina particular y “matriz” porque se compone de elementos ordenados de diversas índoles, cada uno de los cuales requiere una ulterior especificación”.

¹³ Cabe subrayar, que en este trabajo de investigación se ha conservado la concepción popular de paradigma, como modelo teórico orientado hacia la elección de problemas por resolver y como guía respecto al tipo de soluciones consideradas como legítimas, para referirse al paradigma teórico larquiano. Su uso resulta más accesible para la comprensión que los términos “teorías ejemplares” o “teorías sustantivas”.

“En un sentido que soy incapaz de explicar de manera más completa, quienes proponen los paradigmas en competencia practican sus profesiones en mundos diferentes”.

Para Kuhn (1971: 25, 230, 233, 303-304) los paradigmas no se pueden contrastar o evaluar, ni se puede elegir racionalmente entre ellos porque conforman una cosmovisión; en cambio, esto no ocurre así con las posiciones teóricas que elabora Gándara. Siguiendo a Lakatos, Gándara (2011: 66, 124-125) descarta el problema de la inconmensurabilidad interparadigmática kuhniana porque defiende que las posiciones teóricas – los programas de investigación científica en la terminología de Lakatos – sí pueden compararse entre sí y “pelearse con los datos”, dado que simplemente “no construyen el mundo, éste existe de forma independiente”. Parafraseando a Lakatos, Gándara sustenta (2011: 66):

“Podemos simplemente adelantar que la racionalidad científica se salvaguarda cuando en un proceso de crisis un programa muestra que resuelve (o disuelve) los problemas que el programa anterior no podía resolver, tiene mayor contenido teórico y empírico, y al menos una porción de este contenido empírico adicional está corroborado (es decir, no ha podido ser refutado)”.

En tanto en cuanto son las teorías sustantivas las que se elaboran y se proponen para dar cuenta de problemas particulares acaecidos al interior de una posición teórica, Gándara (2011: 48) defiende que aunque la refutación legítima de una teoría sustantiva no sea, de manera automática, la refutación de toda la posición teórica, no obstante, la refutación de una posición teórica requiere ofrecer teorías sustantivas que mejoren las de la posición precedente. Ahora bien, Gándara (2011: 48) puntualiza:

“Para que estuviera completamente refutada, en tanto posición teórica, sería necesario que buen número de sus teorías sustantivas fuera derrotado por las teorías sustantivas de alguna posición rival”.

De tal forma, adaptando a la arqueología la propuesta epistemológica de Lakatos conocida como “falsacionismo metodológico sofisticado”, Gándara (2011: 125) propone:

“Lo que refuta a una teoría no son datos en contra (todas estarían refutadas), sino la existencia de un programa alternativo que es capaz de explicar el éxito aparente del programa anterior; tener contenido teórico excedente, y que al menos parte de éste esté “corroborado”; es decir, de acuerdo con la propuesta popperiana, que haya sido sometido a intentos “sinceros” de refutación y haya sobrevivido.

En síntesis, recuperando la máxima lakatosiana de que “no existe refutación hasta que no haya surgido una teoría mejor”, Gándara (2011: 125) concluye que “no hay refutación sin alternativa”.

Si bien Kuhn (1971: 244, 260-261) se mostró perceptivo a considerar la posibilidad respecto a que la capacidad para resolver problemas podía constituir una base inequívoca para la selección de un paradigma, finalmente consideró que el fondo de los debates paradigmáticos no atendía a la capacidad relativa de resolución de problemas, aunque, por buenas razones, era normal que se expresasen habitualmente en esos términos:

“La comunidad científica es un instrumento supremamente eficiente para llevar al máximo la limitación y el número de los problemas resueltos a través del cambio de paradigma. Ya que el problema resuelto es la unidad de la investigación científica y debido a que el grupo conoce ya qué problemas han sido resueltos, a pocos científicos se podrá convencer con facilidad para que adopten un punto de vista que nuevamente ponga en tela de juicio muchos problemas previamente resueltos. Además, incluso cuando haya ocurrido esto y se haya presentado un nuevo candidato a paradigma, los científicos se mostrarán renuentes a adoptarlo a menos que estén convencidos de que se satisfacen dos condiciones importantes. Primeramente, el nuevo candidato deberá parecer capaz de resolver algún problema extraordinario y generalmente reconocido, que de ninguna otra forma pueda solucionarse. En segundo lugar, el nuevo paradigma deberá prometer preservar una parte relativamente grande de la habilidad concreta para la solución de problemas que la ciencia ha adquirido a través de sus paradigmas anteriores. La novedad por sí misma no es tan deseable en las ciencias como en muchos otros campos creativos. Como resultado de ello, aunque los nuevos paradigmas raramente o nunca poseen todas las capacidades de sus predecesores, habitualmente preservan una multitud de las partes más concretas de las realizaciones pasadas y permiten siempre, además, soluciones concretas y adicionales de problemas.”

Kuhn insistió nuevamente en la tenacidad como un elemento psicológico de los miembros de una comunidad científica para seguir adheridos a un paradigma y rechazar otro alternativo, algo que también mantuvo Lakatos, quien en cambio, también intentó demostrar que Kuhn se equivocaba al negar en última instancia el papel fundamental que jugaba la resolución de problemas en el progreso científico. En cualquier caso, el concepto de posición teórica propuesto por Gándara, tal como manifiesta Bate (2001: 8), debe entenderse “como alternativa al concepto de “paradigma” de Kuhn y como respuesta a la pregunta de la corriente “racionalista crítica” (Popper, Lakatos, Kuhn y, por cierto, Feyerabend) acerca de la posibilidad de optar racionalmente entre concepciones científicas”. El propio Gándara (2011: 40, 330) también sostiene que su

propuesta de posición teórica es heredera de Kuhn, de Lakatos y de Laudan, pero es más concretamente con este último con quien comparte la defensa de la racionalidad de la ciencia en la elección de teorías sustantivas de acuerdo al criterio pragmático de resolución de problemas.

El filósofo de la ciencia estadounidense Larry Laudan elaboró su modelo de lógica científica de “tradiciones de investigación” como una metodología que pudiera proveer de una descripción racional del progreso científico. Laudan (1986: 23, 40; 1993: 46) representa en la filosofía de la ciencia la corriente epistemológica del pragmatismo, la cual sustenta que el objetivo central de la ciencia es el de llegar a elaborar teorías eficaces para resolver problemas, de tal forma que la ciencia progresa cuando se generan sucesivas teorías que puedan resolver más problemas que las teorías anteriores a la vez que minimizan las anomalías empíricas. En este sentido, una metodología para la comparación objetiva y la elección racional de teorías y tradiciones de investigación rivales – paradigmas o posiciones teóricas – como la diseñada por Laudan (1986) con su “modelo de resolución de problemas”, al encuadrarse en una epistemología de la filosofía de la ciencia como el pragmatismo que evita atribuir a la ciencia fines trascendentales o inalcanzables como la búsqueda de la verdad, que racionaliza la coexistencia de teorías rivales mostrando que el pluralismo teórico contribuye al progreso científico y que posee una fuerte orientación empírica asimilable a los hallazgos arqueológicos, resulta muy interesante y útil a la práctica e investigación de la arqueología. En este sentido, cabe resaltar la concepción de “prueba empírica discerniente” de Laudan (1998: 160-161):

“El principal problema epistemológico de una comunidad científica es llegar a conocer qué teoría se ha de aceptar entre las varias existentes en el conjunto, si es que hay más de una. Lo que los científicos están buscando, cuando hacen esta selección, es la prueba empírica (*evidence*) que discrimine entre dos o más teorías del conjunto. Más específicamente, el término “*evidence*” hace referencia exclusivamente a esas observaciones que proporcionan apoyo diferente a distintas teorías dentro del conjunto. Lo que quiero decir es que una observación no es “evidencia”, excepto que implique cosas diferentes, en términos del apoyo que da a uno u otro de los miembros del conjunto. La prueba empírica (*evidence*), para ser tal, debe proporcionar motivos o bases para un juicio comparativo entre las teorías del conjunto. Si hay observaciones que proporcionan apoyo igualmente adecuado o inadecuado a cada una de las teorías rivales en el campo, entonces aquellas no constituyen una prueba empírica discerniente, una *evidence* en el sentido propuesto”.

En conclusión, lo más relevante de la propuesta epistemológica de posiciones teóricas de Gándara (2011: 24, 40, 124-125) es que representa e integra fidedignamente tres ámbitos o dominios que afectan al problema nuclear de la filosofía de la ciencia como es la evaluación de teorías, y cuya síntesis puede ser trasladada para su utilización práctica en un campo de aplicación como la investigación arqueológica:

- a) el enfoque historicista y holista en la filosofía de la ciencia denominado “Giro Histórico” que se desarrolló a partir de Kuhn sostiene que tanto la práctica de la investigación científica como la dinámica de producción de conocimiento no se establece sobre la base de la relación entre observación y teoría – o datos e hipótesis –; sino, por el contrario, se organiza en torno a marcos conceptuales generales como los paradigmas, programas de investigación científica, tradiciones de investigación, etc., que están articulados en unas creencias, enunciados o supuestos de orden ontológico, epistemológico y metodológico;
- b) el modelo epistemológico de programas de investigación científica de Lakatos, correspondiente al falsacionismo metodológico sofisticado, sostiene que aunque un programa científico en curso presente deficiencias y anomalías, con problemas reconocidos y datos en contra, no estará refutado hasta que surja una alternativa mejor;
- c) la corriente epistemológica del pragmatismo de Laudan sostiene una concepción de cambio o revolución en la ciencia fundamentado en el progreso científico, identificado por la capacidad de los modelos teóricos de una tradición de investigación en el dominio profesional de una comunidad académica para resolver más problemas conceptuales y empíricos que su antecesora.

En conclusión, en este trabajo de investigación se va a introducir como modelo teórico-metodológico estas tres perspectivas epistemológicas de la filosofía de la ciencia representadas en el modelo de posición teórica de Manuel Gándara, pero no para contrastar las teorías sustantivas actuales de la Mochicología sobre el Estado Moche¹⁴, sino para examinar la matriz paradigmática o posición teórica en la que se generó este

¹⁴ Aun siguiendo los criterios de progresividad científica y de fertilidad predictiva y a pesar de la acumulación de informaciones cada vez más rigurosas y completas de las investigaciones arqueológicas en la Mochicología, resulta actualmente imposible poder decantarse, o en todo caso refutar, cualquiera de las modernas versiones teóricas del modelo estatal Moche. Prueba de ello es la incapacidad de alcanzar un consenso al respecto entre los mochicólogos, pese a los recientes encuentros y simposios y a pesar de la importancia sobresaliente que se ha otorgado a esta temática.

cuerpo de teorías, a saber, la arqueología histórico-cultural y la arqueología funcionalista. Sólo sobre la base de una evaluación crítica de la posición teórica en el que están incorporadas el conjunto de teorías sustantivas que dieron forma al paradigma teórico larquiano se podrá afrontar ese cambio paradigmático que reclaman Castillo y Millaire. A partir de esa evaluación se podrán erigir los cimientos conceptuales para poder construir un nuevo programa de investigación – empleando la terminología de Lakatos – o una inédita posición teórica – recurriendo al concepto de Gándara – que ofrezca un conjunto de respuestas unitarias y cohesionadas a los distintos problemas planteados a lo largo de más de un siglo de investigaciones arqueológicas y, que en definitiva, se conforme como una alternativa de progreso científico más eficiente y cuya adopción sea más racional que seguir insistiendo en el programa anterior.

Parte segunda:

Historia del pensamiento arqueológico en la Mochicología durante el periodo “Clasificadorio- Histórico” (1899-1966)

LA PIONERA MOCHICOLOGÍA Y EL PERIODO “CLASIFICATORIO-HISTÓRICO” EN LA ARQUEOLOGÍA AMERICANA

“Ningún problema histórico debería ser tratado sin estudiar antes la historia del pensamiento histórico sobre él”.

Robin G. Collingwood (1939: 132)

“La historia de la Arqueología en el Perú demuestra una vez más que el arqueólogo tiende a proyectar la visión del tiempo y del espacio del presente hacia el pasado que investiga y, a menudo, dota de identidad histórica a los productos de sus clasificaciones”

Krzysztof Makowski (1995: 174)

En la búsqueda de su propia identidad la arqueología científica desde su nacimiento a finales del siglo XIX ha estado vinculada a ciencias como la historia o la antropología, ha sido entendida como una disciplina humanística en estrecha relación con otras disciplinas sociales como la prehistoria, la etnología o la etnohistoria, y en épocas recientes se ha enfatizado su carácter interdisciplinario como nexo de unión entre disciplinas de las ciencias sociales y las ciencias naturales – v.g. botánica, geología, zoología, etc. – (Taylor 1967: 25-27; Willey y Sabloff 1980: 1, 4; Williams 2005: 23). La Mochicología también refleja ese proceso desde el cual se puede observar cómo ha ido configurando su campo de investigación a medida que ha cambiado la propia concepción de la arqueología y que ésta ha ido definiendo su objetivo de estudio, sus métodos prácticos y sus marcos teóricos.

Anteriormente a la profesionalización de la arqueología el trabajo arqueológico se concentró en aquellas regiones donde supuestamente habían florecido las primigenias civilizaciones del Viejo Mundo como Egipto, Mesopotamia o Grecia. Pero, también en el Nuevo Mundo, los proto-arqueólogos se lanzaron a descubrir los vestigios de exóticas civilizaciones antiguas como la maya de la que se contaba con escasos testimonios. En este sentido, uno de los países de América del Sur más atractivos para emprender

exploraciones arqueológicas fue el Perú, de modo que una pléyade de viajeros, entre los que sobresalieron Johann J. von Tschudi, Ephraim G. Squier, Ernst W. Middendorf, Thomas J. Hutchinson, Charles Wiener o Adolph F. Bandelier, con sus observaciones y descripciones de las ruinas arqueológicas, sacaron a la luz la riqueza de un pasado cultural prehispánico del que los Incas era tan sólo su última y más conocida manifestación¹⁵ (Ravines 1970: 31-33; Willey y Sabloff 1980: 66-68; Lumbreras 1998: 178). Los arqueólogos estadounidenses Gordon Willey y Jeremy Sabloff (1980: 7, 34) en su libro de 1974 “A History of American Archaeology” proporcionan una historia del desarrollo de la arqueología americana y catalogan este periodo inicial como “clasificadorio-descriptivo”. El periodo “clasificadorio-descriptivo” de la historia de la arqueología americana, en el cual los arqueólogos otorgaron una especial importancia a la descripción sistemática de los artefactos, ruinas y monumentos arqueológicos de las antiguas civilizaciones del Nuevo Mundo con el propósito exclusivo de clasificarlos de acuerdo con tipologías formales, se extendería desde 1840 hasta aproximadamente 1914.

Este primer momento de la arqueología americana dio paso al periodo que Willey y Sabloff (1980: 83) definieron como “clasificadorio-histórico”, que se caracterizó por el desarrollo de métodos técnicos para establecer sistemas cronológicos y por el avance de estudios clasificatorios, tipológicos y de distribución geográfica consagrados a dilucidar el contexto temporal y espacial en el que insertar las culturas arqueológicas que recién se estaban descubriendo (Williams 2005: 14). El periodo clasificatorio-histórico se prolongaría hasta la década de los sesenta y Willey y Sabloff lo dividen en dos momentos. Una primera etapa que abarcaría desde 1914 hasta 1940 es designada como “La preocupación por la cronología”, en la que los principales métodos para la formulación de cronologías fueron la excavación estratigráfica y los procedimientos de seriación artefactual (Willey y Sabloff 1980: 83). El objetivo primordial de la arqueología americana en esta fase temprana del periodo clasificatorio-histórico fue la elaboración de síntesis histórico-culturales de las diversas regiones del Nuevo Mundo sobre la base de secuencias y distribuciones de tipos cerámicos y de otros

¹⁵ Todos ellos en sus exploraciones en la segunda mitad de siglo XIX visitaron las Huacas de Moche (Rivasplata 2010). Las informaciones de las visitas arqueológicas de von Tschudi, Squier, Hutchinson y Middendorf fueron examinadas por el arqueólogo alemán Max Uhle (2014: 134-135) quien advierte de las imprecisiones y errores de sus apreciaciones, además de señalar que “todas estas descripciones de las ruinas concuerdan en atribuir las a obras de los incas”.

materiales arqueológicos (Willey y Sabloff 1980: 83; Williams 2005: 14). Una segunda etapa que Willey y Sabloff (1980: 9, 130) denominan “La preocupación por el contexto y la función”, comprendería desde 1940 hasta 1960, lapso durante el cual los lazos de la arqueología con la etnología y la antropología social se estrecharon aún más que antes, constituyéndose como las verdaderas fuentes de los conocimientos teóricos. En esta fase tardía de dicho periodo, los usos de la analogía etnográfica y del enfoque histórico-directo – el estudio desde el presente etnográfico hacia el pasado arqueológico – en la interpretación arqueológica del contexto y función de las culturas prehistóricas supuso que los artefactos habían de entenderse como vestigios del comportamiento social y cultural; asimismo, el concepto prestado por la etnología de “área cultural” provocó que cobrase especial interés la relación entre la cultura y el medio ambiente (Willey y Sabloff 1980: 130-131). En suma, la introducción de los nuevos enfoques contextuales-funcionales supuso una orientación de las investigaciones arqueológicas americanas hacia los procesos culturales en lugar de la historia cultural. Esta coyuntura se intensificó con el desarrollo de la corriente antropológica de la ecología cultural, de tal manera que la arqueología, además de las tradicionales interpretaciones histórico-culturales, pudo contar con un conjunto de explicaciones para aproximarse a la comprensión de las culturas en términos de adaptaciones tecnológicas y económicas y de evolución de organizaciones sociopolíticas (Williams 2005: 17).

Lo atractivo del esquema histórico de la arqueología americana que presentan Willey y Sabloff es que el periodo clasificatorio-histórico representa fidedignamente la fase inicial de las investigaciones arqueológicas que experimentó la Mochicología desde su formación con las excavaciones en 1899 de Max Uhle en las Huacas de Moche y que se clausuraría con el deceso en 1966 de Rafael Larco Hoyle, el padre de la arqueología mochica. Y este hecho no es casual, por cuanto en el desarrollo de la Mochicología participaron activamente aquellas figuras que impulsaron el avance metodológico y teórico que sirvieron a Willey y Sabloff para caracterizar estos periodos iniciales de una arqueología científica americana, a saber, desde Max Uhle, pasando por Alfred L. Kroeber, hasta llegar a la generación de Julian H. Steward, William D. Strong y el propio Gordon R. Willey.

En definitiva, en este tercer capítulo se va a realizar una profunda revisión historiográfica de la Mochicología, pero centrándose exclusivamente en esta fase pionera y de expansión de las investigaciones arqueológicas en las que predominaron, siguiendo a Willey y Sabloff y en un orden cronológico: la descripción de un inédito

estilo cerámico designado por Uhle como “Proto-Chimú” y su clasificación en una dimensión temporal y espacial que permitió identificarlo como una nueva civilización; la elaboración por parte de Kroeber, a partir del estilo “Early Chimu” – el antiguo Proto-Chimú de Uhle –, de una síntesis histórico-cultural de esta nueva cultura arqueológica; la reconstrucción etnográfica que Larco realizó a partir del estudio estilístico de la cerámica y de la excavación en contextos funerarios de la cultura Mochica – el antiguo Early Chimu de Kroeber –; la introducción por parte del Proyecto Valle de Virú de interpretaciones funcionalistas en el estudio del desarrollo cultural de la costa norte peruana y que se integraron a aquellas interpretaciones histórico-culturales de la cultura Mochica, dando lugar a la consideración de la cultura Mochica como Estado; y, por último, la elaboración por parte de Steward de un marco de explicación procesual acerca del origen, formación y evolución de la civilización hidráulica andina, que, en última instancia, le permitió definir a la cultura Mochica como un antiguo Estado teocrático de regadío.

En conclusión, revisitando el panorama historiográfico de los inicios y los momentos de formación de la Mochicología se podrá sustentar que el paradigma teórico de la organización sociopolítica de Moche se conformó sustancialmente por la síntesis de un paradigma histórico-cultural formulado por Larco y de un paradigma funcionalista que introdujeron Steward y el Proyecto Valle de Virú, y que en conjunto contribuyeron a la consideración de la cultura Mochica – también conocida como cultura Moche o en la actualidad como Moche –, como el primer Estado territorial de América del Sur.

LA ARQUEOLOGÍA TRADICIONAL: LA EVOLUCIÓN Y LA DIFUSIÓN AL SERVICIO DEL SABER ORIGINALISTA

“La suposición de que los científicos son capaces de aclarar sus mentes y lograr una objetividad total es básica para las estrictas ideas empiristas que dominaron la ciencia primitiva. La antropología boasiana en los Estados Unidos, y la mayor parte del trasfondo intelectual de la arqueología en general, se basó en esta creencia en el empirismo estricto y en la vieja idea baconiana de la objetividad “psicológica”: uno simplemente despeja la mente de prejuicios y permite que las grandes verdades de la naturaleza sean descubiertas a través del vehículo de la mente “libre de prejuicios”. Tales eran las opiniones que dominaban los “grandes días” en que se consideraba que los “descubrimientos” eran productos de una ciencia cuya misión era acumular e inventariar “hechos naturales””.
Lewis R. Binford and Jeremy A. Sabloff (1982:137)

“La presencia de los tipos-guía en un contexto estratigráfico proporciona automáticamente identidad cultural al resto de artefactos asociados, mientras que su seriación estilística a ser posible apoyada también con observaciones estratigráficas articula la diacronía de dicha cultura”.
Vicente Lull y Rafael Micó (1997: 115)

Bajo la vasta denominación de “arqueología tradicional” se hace referencia a aquella inaugural arqueología científica, que se inicia a comienzos del siglo XIX y que se clausuraría aproximadamente a mediados de siglo XX, dentro de la cual sobresalió una primera estrategia de investigación afín a la arqueología evolucionista y una segunda correspondiente a la arqueología histórico-cultural y que preponderó el difusionismo como principal teoría social (Lull y Micó 1997: 109). La etiqueta de arqueología tradicional también se correspondería con los periodos clasificatorio-descriptivo y clasificatorio-histórico según el esquema historiográfico de la arqueología americana de Willey y Sabloff.

Esta arqueología tradicional llegó a Perú de la mano del alemán Max Uhle¹⁶, quien con sus excavaciones en Pachacamac en 1896 implantó una auténtica metodología científica en la arqueología peruana, por lo que se hizo merecedor de ser reconocido como el padre de la arqueología peruana. Tanto por sus intereses teóricos como principalmente por sus procedimientos metodológicos Uhle cabe ser considerado como una de las más trascendentes figuras de la arqueología que clausuran el periodo clasificatorio-descriptivo e inauguran el periodo clasificatorio-histórico, tal como mencionan Willey y Sabloff (1980: 68):

“La figura excepcional del periodo clasificatorio-descriptivo en Perú y en América del sur en su conjunto fue Max Uhle. Más que cualquiera otro, Uhle fue un arqueólogo en el sentido actual de esa palabra. Sus contribuciones sustantivas fueron enormes y desde un punto de vista metodológico debe considerarse como una importante figura de transición entre los periodos clasificatorio-descriptivo y clasificatorio-histórico”.



Figura 3. Max Uhle en Pachacamac en 1896 (<https://www.penn.museum/blog/museum/happy-159th-birthday-max-uhle-1856-1944-father-of-peruvian-archaeology/>).

Uhle desde sus comienzos profesionales estuvo vinculado con instituciones museísticas alemanas en el ámbito de la etnología y el americanismo en una época, segunda mitad de siglo XIX, en que las ciencias sociales germanas se caracterizaban por sus ambiciones enciclopédicas y por la pretensión de entender el devenir de la humanidad. En Uhle se manifiesta la idea positivista de la creencia en la superioridad de la ciencia, en la que la arqueología comenzaba a ocupar un papel creciente y cada vez

16 Max Uhle nació en 1856 y falleció en 1944.

más popular porque representaba la modernidad, el progreso tecnológico y la introducción de métodos científicos en el afán de comprender los misterios de la evolución de los pueblos. En este sentido se pronuncia la historiadora de la arqueología alemana Stefanie Gänger (2006: 76) quien declara:

“Los arqueólogos usaban nuevas tecnologías – como la fotografía –, basaban sus teorías sobre pruebas tangibles y visibles y trabajaban en el ámbito de una disciplina reconocida como científica. La arqueología era, de este modo, tanto símbolo como producto del siglo XIX, una época que invocaba la racionalidad y rechazaba la especulación. Además, la disciplina encajaba perfectamente con el proceso de conceptualización de la emergente nación alemana. “Ser alemán significa creer en el progreso”, era el lema de la época, y se reclamaba la arqueología como una disciplina “netamente alemana””.

En su práctica arqueológica Uhle encarnó con fidelidad los anhelos racionalistas y positivistas que impulsaron el desarrollo científico en el siglo XIX, de tal manera que para elaborar sus interpretaciones tomó como punto de partida la validación y/o la crítica de los modelos teóricos que la modernidad impuso a las ciencias sociales y que en gran medida se expresan en las teorías sociales del evolucionismo y el difusionismo.

En sus inicios la incipiente arqueología científica no poseía un cuerpo de teoría exclusivo – todavía hoy día cabe esperar que se pueda llegar a desarrollar con especificidad propia – y, por ende, la teoría arqueológica fue teoría antropológica, sociológica, histórica, es decir, teoría social y, tal como advierte Boado (2012: 20), “todo ello es primero y principalmente una inflexión determinada del sistema de saber-poder de la época en la que existimos-pensamos”¹⁷. Citando al propio Criado (2012: 50):

“La arqueología, al igual que la historia y las restantes ciencias humanas, no ha existido siempre ni aparece de un modo natural. Emerge dentro de la fase que, abierta con la Ilustración y la Revolución Francesa, se denomina modernidad o, en la terminología de M. Foucault, orden burgués”.

La fundación de las ciencias sociales se produce durante esa época histórica conocida como modernidad, que se inicia con la Ilustración y que durante dos siglos ocupó el espacio-tiempo de la civilización occidental, cuyo régimen de saber-poder lo

17 Quien con mayor claridad y lucidez ha elaborado el clásico pensamiento filosófico de que cada sociedad produce su propia verdad y que ésta a su vez sostiene el poder que la rige ha sido el pensador francés Michel Foucault en su noción de “régimen de verdad”: “la verdad está ligada circularmente a los sistemas de poder que la producen y la mantienen, y a los efectos de poder que induce y que la acompañan” (Criado 2012: 87; Hernando 2012a: 17).

constituyó el orden burgués y que a escala epistemológica se concretó en la actitud positivista (Criado 2012: 50-51). Este procedimiento circular de índole epistémica, que identifica la racionalidad de un sistema de saber por referencia a un sistema de poder de acuerdo a sus condiciones históricas, conforma en cada momento una ontología, a saber, una concepción de la sociedad y de los individuos que se considera natural y veraz. En el contexto de la modernidad del mundo occidental este discurso de la realidad y la verdad como representación de lo social y lo humano ha sido producto del desarrollo de la Ciencia y dentro de ella ha sido monopolizado esencialmente por la corriente epistemológica del positivismo (Criado 2012: 47, 51; Hernando 2012: 17-18).

El positivismo que aportó las bases epistemológicas sobre las que se cimentó el nacimiento de las modernas ciencias sociales en el siglo XIX asumió el programa científicista¹⁸ – el método científico –, naturalista¹⁹ – “físicalismo” – y objetivista²⁰ del proyecto filosófico ilustrado de construir una ciencia del hombre²¹ que, en definitiva, supone la identificación del saber con la ciencia y, desde esta identidad, la reducción de la verdad al método científico y lo comprobable empíricamente con la certeza (Palma y Pardo 2012: 12; Pardo 2012: 21). La arqueología se planteó en su origen como una disciplina totalmente moderna, de ahí que cuando en la segunda mitad de siglo XIX emerge la arqueología tradicional, lo hace a partir de esos fundamentos epistemológicos positivistas que operan en el resto de ciencias sociales (Criado 2012: 53). Al respecto cabe recuperar lo manifestado por los arqueólogos españoles Vicente Lull y Rafael Micó (1997: 111):

“A partir del siglo XIX la arqueología se definirá como disciplina humanista con un objeto de estudio propio y método y lenguajes específicos calificados ahora como “científicos”, ya que la ciencia se proponía como el único modelo capaz de explicar el mundo y de servirse de él. Se crea así un objeto de razón, el pasado humano, y un campo de investigaciones que se deriva de

18 De acuerdo al filósofo y físico argentino Mario Bunge (2000: 208) el científicismo es la adopción del enfoque científico para el estudio tanto de la sociedad como de la naturaleza.

19 En el proyecto proto-positivista de las ciencias del hombre se adoptó el supuesto naturalista de reducción de la realidad social a la natural; detrás de este reduccionismo naturalista operaba la idea de que así como el conocimiento del mundo natural es objetivo, había que intentar trasladar esas pretensiones de objetividad al estudio del mundo social (Palma y Pardo 2012: 22-23, 25).

²⁰ Como señala Criado (2012: 136) “hablar de objetividad u objetivismo quiere concretamente decir que se asume una posición desde la que se acepta que la realidad es idéntica al modelo que la representa o, dicho de otro modo, que existe una identidad entre la cosa y su concepto o entre el objeto y la palabra”.

²¹ De acuerdo al filósofo escocés David Hume (1711-1776), con la llegada de la Ilustración había llegado el momento complementar la ciencia de la naturaleza con el desarrollo de una ciencia del hombre, una ciencia que completase el experimento empirista en el estudio de las actividades cognoscitivas y racionales de la vida moral, estética y social del ser humano (Copleston 1972: 22, 41-42; 1984: 377).

él: conocer el desarrollo humano, sus causas y consecuencias, a través de sus obras materiales”.

El estudio de la relación de la arqueología con otras disciplinas afines de las ciencias sociales y el análisis desde una perspectiva histórica del contexto social en donde se produce ese conocimiento – esa voluntad de saber-poder – proporciona una perspectiva comparativa a partir de la cual se puede tratar problemas fundamentales que entran de lleno en el campo de la filosofía de la ciencia como la subjetividad, la objetividad, la acumulación gradual del conocimiento o la creación de paradigmas – entendidos como un marco conceptual compartido por una comunidad académica – (Trigger 1992: 13). Con todo, trabajos como “A History of American Archaeology” de Willey y Sabloff (1980) sobre la historia del pensamiento arqueológico han insistido en que el interés por la explicación entre los arqueólogos es un hecho que se produjo con la irrupción de la Nueva Arqueología en la década de los sesenta del siglo pasado, por cuanto anteriormente, al no poseer la arqueología un cuerpo de teoría establecido, cada investigador gozaba de libertad para reconstruir la disciplina según sus propias ideas (Trigger 1992: 36). Según el esquema de Willey y Sabloff la arqueología americana ha experimentado una larga gestación durante la cual han predominado más los objetivos descriptivo y clasificatorio que el desarrollo de teorías significantes que explicaran los datos. Pero, como señala Trigger (1992: 16), la mera caracterización de los datos como relevantes o irrelevantes y la organización de esos datos, cosa que ocurre incluso en los estudios históricos más descriptivos, implica necesariamente la necesidad de un marco teórico. Esta opinión desde el campo de la arqueología está en consonancia con la postura general adoptada desde la filosofía de la ciencia, tal como expresa el ínclito Karl Popper (1962: 261):

“Incluso la cuidadosa y austera contrastación de nuestras ideas por medio de la experiencia está, a su vez, inspirada por las ideas: el experimento es una acción planeada, en la que todos y cada uno de los pasos están guiados por la teoría”.

Incluso antes de que la arqueología se constituyese como disciplina científica las ideas generales que había implantado en occidente la Ilustración en el siglo XVIII con su fe en el progreso racional del ser humano, las impuestas en el siglo XIX durante la Revolución Industrial con su creencia en el desarrollo tecnológico, a lo que hay que añadir el advenimiento de las ideas de Darwin sobre la evolución biológica, constituían presupuestos potenciales respecto al origen y el desarrollo de la humanidad que podían

ser puestos a prueba con los datos arqueológicos (Trigger 1992: 36). Por consiguiente, el marco teórico original, que proporcionó a la flamante arqueología esas generalizaciones universales o teorías de alto rango a partir de las que orientar las primigenias interpretaciones arqueológicas, provino de ciencias sociales más arraigadas como la filosofía social, la biología, la economía política, la sociología o la etnología. Y en concreto, como indica Criado (2012: 60), estos paradigmas o teoría social subyacente a los que recurrió la arqueología tradicional, vienen dados “en un primer momento por el evolucionismo y, más tarde, por el difusionismo cultural, que representan las primeras aproximaciones a las sociedades antropológicas y a la realidad etnográfica”.

La teoría social no está desligada de los problemas que tradicionalmente han ocupado a la filosofía – v.g. la naturaleza del hombre y la sociedad –, y del mismo modo, las teorías de las ciencias sociales se han ido construyendo a partir de preceptos ontológicos – cómo asumimos que es la realidad – que están influenciados por supuestos valorativos – para qué, para quién, cuándo y dónde teorizamos –, y que, en consecuencia, exigen tener en cuenta que a la hora de interpretar o explicar cualquier hecho o fenómeno social es menester desentrañar la lógica subyacente de ese “régimen de verdad” que suele esconder una ideología política o económica o, sencillamente, una posición ética (Gándara 2011: 20). Así como las ciencias sociales nacen a mediados de siglo XIX al amparo de la revolucionaria teoría de la evolución de Darwin, la moderna antropología va a seguir una idéntica trayectoria. De este modo, la antropología aparece en las últimas décadas del XIX como una suerte de vástago natural de la corriente evolucionista que había germinado en la filosofía de la historia durante la Ilustración²² y que adquirió un estatus científico a través de la miscelánea del evolucionismo biológico con el “darwinismo social”²³ imperante en la sociología. El procedimiento científico por excelencia en la investigación de los fenómenos socioculturales al que recurrió la

²² El historiador de la antropología George Stocking ha manifestado que el pensamiento antropológico de Tylor “era parte de la encarnación positivista decimonónica de la tradición progresista”, y cuya raíz principal se hunde en las tradiciones de la Ilustración francesa y del empirismo británico” (Kuper 2001: 77-78).

²³ El “darwinismo social” es la doctrina científica referida a la interpretación del progreso o proceso evolutivo en la sociedad a través de la lucha por la supervivencia (Harris 1979: 105, 110-111). En su concepción teórica suponía un reduccionismo biológico, esto es, un determinismo racial, en la medida que transfería las desigualdades humanas existentes en los repertorios socioculturales a lo natural, interpretándolas como producto de las diferencias biológicas (Harris 1979: 185; Trigger 1992: 117). Su máximo representante en sociología fue Herbert Spencer.

párvula antropología fue el método comparativo²⁴. Instaurado ya en el siglo XVIII durante la Ilustración francesa, el método comparativo alcanzó en el siglo XIX gracias a la sociología de Émile Durkheim²⁵ y Herbert Spencer²⁶ un verdadero estatus científico. La base del método comparativo era la creencia en que los diferentes sistemas socioculturales del presente tenían un cierto grado de semejanza con las diferentes culturas extintas y, por tanto, a partir del conocimiento del curso histórico de las culturas actuales se podía deducir el estado y el curso prehistórico de las culturas del pasado (Kahn 1975: 11; Harris 1979: 129). Por consiguiente, el uso del método comparativo entrañaba una lógica deductiva evolucionista cuyo supuesto era que las formas sociales más simples eran las más antiguas, que lo más antiguo fue universal y que lo universal tuvo un origen común (Harris 1979: 130).

El empleo de las informaciones etnográficas de los pueblos primitivos para fundamentar sus teorías sociológicas y evolutivas hizo merecedores a Durkheim y Spencer de ser considerados figuras antecesoras a destacar en los orígenes de la moderna antropología; ahora bien, ya que ninguno de los dos emprendieron nunca trabajo de campo y sus investigaciones se centraron fundamentalmente en el dominio científico de la sociología²⁷, a quienes se ha atribuido la relevancia fundacional de la antropología en la segunda mitad del XIX ha sido al británico Edward B. Tylor²⁸ y al estadounidense Lewis H. Morgan²⁹. Representantes capitales del evolucionismo cultural en la naciente antropología, las monografías de Tylor “Primitive Culture” de 1871 y “Ancient Society” de Morgan publicada en 1877 se asentaron en una importante cantidad de fuentes históricas y etnográficas, complementadas con sus propias

²⁴ Harris (1979: 130-132) afirma que el empleo del método comparativo está estrechamente asociado al desarrollo de la teoría científica en muchas disciplinas diferentes como la biología, la paleontología o la lingüística, aunque sus orígenes antropológicos se vinculan a la noción de progreso que forjaron los filósofos franceses de la Ilustración como Montesquieu, Turgot y Condorcet y a los ilustrados escoceses como Adam Smith.

²⁵ El sociólogo francés Émile Durkheim nació en Francia en 1858 y murió en 1917. Es considerado junto con Auguste Comte el padre de la sociología.

²⁶ El sociólogo, filósofo y naturalista británico Herbert Spencer nació en 1820 y falleció en 1903.

²⁷ Para Spencer la sociología era el estudio científico de todos los sistemas socioculturales, en los que incluía las sociedades modernas occidentales, pero también los pueblos primitivos y antiguos, de ahí que en conjunto su obra además de sociología también puede ser considerada como antropología (Harris 1979: 138; Service 1990: 56). En cuanto a Durkheim, dedicó una obra como “Las formas elementales de la vida religiosa” al estudio etnográfico de la religión totémica entre los pueblos primitivos australianos, exhibiendo una clara orientación antropológica en su planteamiento teórico.

²⁸ El inglés Edward B. Tylor nació en 1832 y murió en 1917.

²⁹ Lewis H. Morgan nació en Estados Unidos en 1818, falleciendo en 1881.

observaciones sobre diversas formas contemporáneas de organización social primitiva³⁰, y, además, tuvieron muy en cuenta los recientes hallazgos arqueológicos sobre la prehistoria y las grandes civilizaciones antiguas de Egipto, India, China o Grecia (Harris 1979: 124-129, 157).

Morgan y Tylor concebían la evolución cultural de las sociedades humanas como un proceso de progreso hacia formas más complejas y desarrolladas, partiendo de un estadio de “salvajismo”, a través de la “barbarie” hasta llegar a la “civilización”. Ciertamente que estas épocas habían figurado ya en el esquema evolutivo de la historia cultural de la humanidad propuesto por Montesquieu³¹, empero, respecto a aquellas síntesis históricas que se nutrían teóricamente de especulaciones filosóficas y racionalistas, el evolucionismo de Morgan y Tylor, supuso la introducción de un genuino método científico de investigación acerca de los pueblos primitivos y prehistóricos, que finalmente dio lugar a lo que en la actualidad se conoce como antropología. Morgan y Tylor no sólo recurrieron al método comparativo para llenar los vacíos existentes en los conocimientos que se disponían de la historia universal, sino que iniciaron de modo incipiente una tradición de trabajo de campo y observación participante de los primitivos contemporáneos como procedimiento para obtener información adicional dirigida a la reconstrucción de las instituciones religiosas, políticas y del parentesco de las sociedades prehistóricas y antiguas (Harris 1979: 129-130; Martínez 2010: 23). Además, Morgan y Tylor complementaron los datos etnográficos e históricos con las informaciones procedentes de la arqueología, porque entendieron que las secuencias de artefactos que la escuela danesa de arqueología prehistórica había bosquejado con su clasificación de las “Tres edades” – Edad de Piedra, del Bronce y del Hierro – resultaba muy útil para definir ciertos rasgos tecnológicos de los “periodos étnicos” del salvajismo, la barbarie y la civilización

³⁰ Destaca los estudios realizados por Morgan durante gran parte de su vida sobre los iroqueses. Por su parte, Tylor durante sus viajes a Cuba y fundamentalmente a México exhibió un gran interés por conocer el modo de vida e historia de los indígenas.

³¹ Charles Louis de Secondat de la Brede, Barón de Montesquieu (1689-1755) fue capaz de elaborar, a partir de la comparación de las diferentes organizaciones de la sociedad en diversos países y tiempo histórico, una clasificación de la evolución humana en etapas caracterizadas por el modo de subsistencia y que identificó con pueblos salvajes cazadores, bárbaros pastores y civilizados agrícolas (Harris 1979: 18, 25;). Esta sistematización de Montesquieu es la precursora del esquema tripartito de evolución cultural que hará celebre en la segunda mitad del S. XIX el antropólogo evolucionista estadounidense Lewis Henry Morgan.

(Harris 1979: 128-129). El propio Tylor reconocía la importante deuda que los evolucionistas tenían con el trabajo arqueológico (Harris 1979: 128):

“Han sido especialmente las pruebas de la arqueología prehistórica las que, en estos últimos años, han dado a la teoría de la evolución natural de la civilización una influencia que casi nadie discute por razones antropológicas”.

A medida que encuentre y defina su objeto de investigación en la cultura humana, la antropología alcanzará su identidad como ciencia independiente, pero dado que en sus orígenes la antropología concibió la Cultura como sinónimo de Civilización y como un producto de la evolución natural del hombre, las leyes universales de la naturaleza humana debían ser las mismas que regían las leyes de la Cultura, a saber, la evolución. Se le debe a Tylor (1977: 19), en su obra de 1871 “Primitive Culture”, la primera definición antropológica de Cultura:

“La Cultura o Civilización, tomada en su amplio sentido etnográfico, es ese complejo conjunto que incluye el conocimiento, las creencias, las artes, la moral, las leyes, las costumbres y cualesquiera otra aptitudes o hábitos adquiridos por el hombre como miembro de una sociedad. La situación de la cultura entre las diversas sociedades de la humanidad, en la medida en que es susceptible de ser investigada según unos principios generales, es una materia adecuada para el estudio de las leyes del pensamiento y de la acción humana”.

Lull y Micó (2007: 150) exponen que el estudio de las sociedades humanas que abordó la antropología se concibió como un proyecto positivista general de las ciencias sociales que, sustentado en la observación empírica, el método comparativo y en la causalidad, se trasladó al mundo social desde una realidad natural en la que dominaba la ley de la evolución:

“Esta “Antropología”, entendida en la más amplia de sus acepciones, combinaba observaciones etnográficas, narraciones y registros históricos, datos filológicos y hallazgos arqueológicos. Las informaciones obtenidas de estas pesquisas empíricas, cada vez más rigurosas, se articulaban siguiendo un proceder comparativo que se justificaba atendiendo al principio de la unidad psíquica de nuestro género o, en otras palabras, al carácter unitario de la “naturaleza humana”. El razonamiento se inicia con la detección, en sociedades correspondientes a épocas y lugares diversos, de manifestaciones o desarrollos similares en o entre algunos de los campos en que fue dividida la experiencia humana como, por ejemplo, la tecnología, las normas de parentesco, las formas jurídicas y de gobierno, el lenguaje, el arte o la religión y las creencias. Si tales similitudes se constatan con la suficiente frecuencia y consistencia, pueden ser entendidas como regularidades. A partir de ahí, y siempre bajo la premisa básica que enuncia la unidad psíquica humana, las regularidades pueden ser explicadas por el efecto de

causas también similares. El objetivo último consistía en formular generalizaciones, es decir, enunciados en forma de ley orientados a explicar el comportamiento humano, de la misma manera que las leyes de la evolución natural hacen lo propio con el de las restantes especies vivas”.

En definitiva, la primera corriente o escuela de la antropología cultural será identificada con el evolucionismo clásico, ocupándose esencialmente del estudio científico de la evolución de la Cultura, de ahí que los antropólogos inaugurales como Morgan y Tylor actuaron más bien como historiadores universalistas que hacían uso del método comparativo para reconstruir a través de secuencias culturales la evolución cultural de la humanidad (Harris 1979: 146). En otras palabras, los evolucionistas clásicos sustentaron la doctrina de la unidad psíquica³² del género humano para afirmar que tanto el hombre salvaje, bárbaro o civilizado presentaban un origen común de pensamiento o inteligencia, y en virtud de esta homogeneidad y potencialidad de la mente humana todas las razas de la humanidad bajo condiciones similares tenderían a la producción y desarrollo de similares utensilios, tecnología o instituciones y, consiguientemente, transitarían por secuencias de estadios evolutivos similares. En este sentido se pronuncia el antropólogo estadounidense Marvin Harris (1979: 151):

“La demostración de la uniformidad evolutiva la proporcionaba la casi monótona similitud, a escala mundial, de las instituciones, que hacía posible disponerlas en una única secuencia cronológica y estructural”.

La primera aproximación teórica a las sociedades prehistóricas y a la investigación arqueológica también vendrá fundamentada por el evolucionismo. El evolucionismo antropológico incentivó a mediados del siglo XIX una disciplina arqueológica todavía párvula, por cuanto suponía una gran cantidad de premisas y principios generales sobre el pasado humano que sólo la arqueología se hallaba en condiciones de contrastar, especialmente en lo referido a la confirmación o refutación de la propia secuencia de periodos evolutivos de salvajismo, barbarie y civilización (Lull y Micó 2007: 161). Por ende, la arqueología tradicional tuvo primeramente una orientación evolucionista que asumía que los tipos y conjuntos de artefactos

³² La idea de la inevitabilidad del progreso histórico de la humanidad que concibieron los filósofos ilustrados franceses Montesquieu, Turgot y Condorcet como una ley natural, se fundaba en la doctrina de la unidad psíquica de la naturaleza humana que sustentaba que la mente humana es esencialmente similar en todos los grupos humanos y en todos los lugares (Harris 1979: 13, 118). De acuerdo a esta creencia de la unidad psíquica se pensaba que los diversos pueblos del mundo empezaron con un potencial psicológico sustancialmente parecido y, por tanto, se consideraba que no existían barreras biológicas que impidiesen a cualquier raza o nacionalidad aspirar a perfeccionarse y progresar tal como lo había demostrado la civilización occidental (Trigger 1992: 63).

arqueológicos podían ordenarse en términos de la progresión de las formas más simples a las más complejas en una secuencia de etapas cronológicas de manera análoga a los estadios o periodos culturales regidos por la ley del progreso universal (Lull y Micó 1997: 109, 113). Tal como declaran Lull y Micó (1997: 113), la construcción de tipologías se reveló como el paso previo y fundamental para hacer inteligible la diversidad de los fenómenos individuales y poder realizar inferencias sobre lo social y lo cultural:

“En los inicios de la arqueología, la tipologización cumplía por sí sola casi todos los objetivos de la investigación. El tipo era, al tiempo, indicador cronológico e indicador de desarrollo tecnológico y social. La clasificación de los objetos tenía como fin comprobar el orden seriado de su complejidad técnica, lo cual permitía dar cuenta de su temporalidad y, a la vez, obtener la clave para inferir el medio social en que fueron producidos y utilizados”.

Empero, la generación de un conocimiento arqueológico sobre el pasado prehistórico que dominó en la arqueología evolucionista se agotaba básicamente en las consideraciones espaciales y temporales derivadas de la tipologización artefactual, de manera que debía recurrir a la ordenación del pasado humano propuesta desde el evolucionismo antropológico como marco explicativo que diese sentido a lo empírico. Así lo señalan Lull y Micó (1997: 118):

“La arqueología dependía de un conocimiento sobre lo humano elaborado desde otro saber a partir de evidencias de orden distinto (las sociedades vivas del presente etnográfico). Dicho conocimiento se sobreponía a lo arqueológico y le permitía salir de su estatismo”.

Hay, en consecuencia, en la arqueología evolucionista una fuerte dependencia del saber fáctico con respecto a la ontología de lo social/cultural, es decir, con respecto a un saber teórico construido sobre la base de la teoría social evolucionista; esto se manifiesta especialmente en aquellos ámbitos más inmateriales y menos accesibles arqueológicamente como la organización social y política, la ideología o la religión, de ahí que se recurre a la caracterización tecnológica y económica – v.g. el modo de subsistencia – de los estadios evolutivos para llenar de significado social los conjuntos de artefactos taxonomizados en tipos. De acuerdo a Lull y Micó (1997: 118):

“El principio que otorgaba legalidad a esta relación era de raíz cientifista: a similares condiciones tecnológicas corresponden similares formas de expresión social, política e ideológica”.

A la sazón, en un primer momento la arqueología tradicional se vinculó a la antropología evolucionista y ponderó como objetivo principal un propósito epistémico-

metodológico, a saber, la recuperación, identificación y clasificación de los materiales arqueológicos. Si bien la arqueológica evolucionista acertó en sus iniciativas tipológicas, en cambio erró en la atribución de temporalidad a los tipos artefactuales según estadios o periodos sucesivos de validez universal, dado que a medida que los testimonios arqueológicos iban siendo más abundantes y de mayor calidad – v.g. desarrollo de la cronología relativa estratigráfica – se pudo comprobar que la sucesión evolutiva basada en la complejidad artefactual no seguía los esquemas de creciente complejidad previstos por la posición evolucionista, sino que se observaban avances y retrocesos (Lull y Micó 1997: 114-116). Al respecto Lull y Micó (1997: 114) concluyen:

“Todo ello comenzaba a poner de manifiesto que los diferentes conjuntos de artefactos materiales podían no responder a los efectos de la ley del progreso universal, ni corresponderse necesariamente con formas sociales determinadas. En lugar de ello, podría entenderse mejor en el seno de realidades histórico-geográficas diversas y cambiantes. Comenzaba a tomar cuerpo la cultura arqueológica”.

Dicho de otro modo, los principios epistémico-metodológicos de la arqueología evolucionista que establecían la ordenación de las manifestaciones materiales a través de la tipologización, producían un conocimiento empírico que no resultaba compatible con una teoría social general explicativa. Esta incompatibilidad entre la ontología y la epistemología – entre la teoría de la realidad y la teoría del conocimiento – supuso que el enfoque evolucionista en la arqueología fuera cuestionado en bloque.

Por cuanto la antropología evolucionista no podía explicar satisfactoriamente la diversidad cultural de los seres humanos, los arqueólogos, a través de los estímulos intelectuales que llegaban de los nuevos enfoques que se estaban gestando en la antropología, empezaron a considerar que la etnicidad constituía el factor más importante de la historia humana. Así pues, cuando la flamante antropología había alcanzado el estatus de disciplina científica vinculada a la teoría evolucionista y a la idea de Cultura, en las postrimerías del siglo XIX cada vez más voces dentro de las ciencias sociales comenzaron a poner en tela de juicio el concepto de progreso ligado a la Cultura, tanto por sus asunciones racistas, etnocéntricas y especulativas asociadas al darwinismo social, como por el supuesto énfasis materialista y determinista de los

antropólogos culturales que erróneamente se asociaba con el materialismo histórico³³ (Harris 1979: 252-256). En aquellos años la perspectiva dominante en la antropología, tanto en Estados Unidos como en Gran Bretaña, era una teoría de la Cultura que combinaba el evolucionismo sociológico de Spencer con el evolucionismo cultural de Morgan y Tylor. Pero, curiosamente, fue desde Alemania y con el impulso en las investigaciones etnográficas vinculadas con la geografía humana que surgió dentro del contexto del positivismo de las ciencias sociales un movimiento reformador contrario al evolucionismo, el difusionismo.

En el centro y norte de Europa se dio a fines de siglo XIX un creciente interés en las características culturales idiosincrásicas asociadas a grupos étnicos particulares, que motivó entre algunos etnólogos alemanes, entre los que destacó Friedrich Ratzel³⁴, la afirmación de un concepto de cultura como forma de vida característica de grupos étnicos específicos, así como una confianza en la difusión y en la emigración para explicar las similitudes socioculturales (Trigger 1992: 146-147). Por consiguiente, el difusionismo nació de la mano de la etnología decimonónica como una tendencia historicista del desarrollo cultural, con la intención de demostrar la especificidad histórica de los pueblos primitivos mediante el estudio de la distribución de su cultura material en el espacio. Capitanada por Ratzel, la escuela difusionista alemana de etnología introdujo el método histórico-cultural y alentó interpretaciones esencialmente en términos difusionistas relacionados con migraciones³⁵ y otros fenómenos de transmisión cultural (Harris 1979: 331). Ratzel defendió la poca capacidad inventiva innata de la naturaleza humana, sustentando que en las sociedades primitivas predominaría una escasez de creatividad y de ideas y una preocupación por la supervivencia material que supondrían un gran obstáculo para que invenciones importantes se produjesen más de una vez a lo largo de la historia de la humanidad (Trigger 1992: 146; Müllauer-Seichter y Monge 2009: 31-32). En definitiva, Ratzel propugnaba el desarrollo no uniforme de las sociedades primitivas y mantenía que la etnología debía ser una ciencia de la historia que se orientase hacia el estudio histórico-cultural de los pueblos de acuerdo a “territorios etnográficos”, dado que la difusión

³³ A finales del siglo XIX las estructuras sociales capitalistas y burguesas de Europa y de América se sentían amenazadas por las doctrinas subversivas socialistas y comunistas, y este enfrentamiento en la arena política se trasladó al saber científico (Harris 1979: 235-236).

³⁴ Friedrich Ratzel nació en Alemania en 1844 y murió en 1904.

³⁵ Se considera a Ratzel, como precursor del difusionismo, el fundador de la teoría de las migraciones en etnología.

creaba áreas culturales o bloques de culturas similares y adyacentes (Trigger 1992: 147).

Uno de los rasgos más llamativos de la tradición arqueológica, según Criado (2012: 53), es que “su construcción reproduce con retraso la secuencia seguida por la mayor parte de las disciplinas modernas y por la modernidad misma”. De tal modo, esta tendencia histórico-cultural que se produjo en la antropología finisecular como reacción ante el evolucionismo se tradujo en la arqueología europea en una progresiva inquietud por los problemas históricos y por la etnicidad, en un intento de ensalzar el sentimiento nacionalista y la afirmación de una identidad étnica común, de tal manera que en un esfuerzo por relacionar los restos arqueológicos con grupos históricos se empezó a percibir los tipos artefactuales como la configuración material de modos de vida de pueblos prehistóricos particulares (Trigger 1992: 145-146, 156-157). De ese modo la arqueología de inicios de siglo XX quedó asociada con los ideales nacionalistas y con los sentimientos románticos de identidad étnica, pues se juzgó que era la disciplina científica idónea para trazar las raíces culturales de un pasado compartido como pueblo y elaborar orgullosas historias patrias (Lull y Micó 1997: 111). Todo ello provocó que la arqueología tradicional empezara a vincularse al estudio de las historias nacionales y se ganase el apelativo de historicista, en tanto en cuanto consideraba la historia como una sucesión de episodios únicos que van modelando la idiosincrasia de cada pueblo (Lull y Micó 1997: 115). Esta visión historicista de la arqueología hizo que se comenzara a emplear entre los arqueólogos, parece que de manera independiente, términos nacidos en la filosofía y la etnología como “Civilización”³⁶ o “Cultura”, que desde un punto de vista arqueológico definían a aquellos conjuntos de material prehistórico restringido geográfica y temporalmente e identificado como producto de un grupo étnico determinado (Trigger 1992: 157). Por lo tanto, el empleo sistemático de estos términos en arqueología estimuló a principios de siglo XX el desarrollo del concepto “cultura arqueológica”³⁷ y de un enfoque histórico-cultural centrado en la

³⁶ La clásica correspondencia entre “cultura” y “civilización” proviene de la definición que diera Edward B. Tylor de cultura y que guiará la percepción de este concepto en las ciencias sociales durante fines de siglo XIX y principios de siglo XX.

³⁷ Fue el arqueólogo alemán Gustaf Kossinna (1858-1931) quien en su publicación en 1911 de la obra “El origen de los alemanes” definió por vez primera el concepto de cultura arqueológica como los restos de los pueblos prehistóricos (Trigger 1992: 157-159). A partir de entonces, este concepto fue constantemente empleado a la interpretación de datos arqueológicos, pero sería el arqueólogo australiano V. Gordon Childe (1893-1957) quien a partir de su obra de 1925 “The Dawn of European Civilization” lo aplicó de manera sistemática difundiéndolo y provocando una “revolución” en la arqueología del momento

definición de culturas arqueológicas y en la reconstrucción del modo de vida de los pueblos prehistóricos a partir de sus restos materiales.

En un primer momento la arqueología histórico-cultural se generalizó en países del norte y centro de Europa, pero se extendió con gran aceptación, no solo en el resto del continente sino en todo el mundo, porque proporcionaba un modelo para las arqueologías nacionales y, por ende, para el conocimiento de la prehistoria de grupos étnicos y nacionales. Así pues, el objetivo prioritario de la arqueología histórico-cultural consistió en la definición de entidades culturales mediante la identificación de una serie de “tipos-guía” o “fósiles directores” que supuestamente recogían en sus atributos la esencia básica de la unidad cultural y que además proporcionaban una dimensión temporal y espacial que hacía posible integrar interpretaciones difusionistas (Lull y Micó 1997: 115-116). Es decir, la recurrencia de tipos materiales específicos en un contexto arqueológico reflejaría un consenso particular en cuanto a los valores y normas de la comunidad que los utilizó y por tanto sería un indicador de identidad cultural e histórica, mientras que los grados de semejanza y paralelismos formales entre tipos-guía de culturas arqueológicas distintivas serían interpretados como indicadores de movimientos y relaciones de gentes, objetos o ideas (Lull y Micó 1997: 115-116, 120). Desde esta perspectiva se entiende que la teoría social que acompañó inicialmente a la arqueología histórico-cultural fuese el difusionismo, ya que probando contactos culturales o migraciones se posibilitaba dotar de temporalidad a lo arqueológico, amén de proporcionar una elemental interpretación histórica de las culturas arqueológicas (Lull y Micó 1997: 116). De modo que para intentar explicar cualquier variación en los tipos artefactuales que integraban el registro material de una región, la arqueología histórico-cultural asimiló modelos interpretativos difusionistas que rastreaban y reconstruían núcleos culturales en los que se había producido procesos de innovación o invención cultural que se habían propagado hacia otras zonas formando “círculos” o “áreas” culturales y cuyos mecanismos de difusión iban desde fenómenos migratorios, invasiones y conquistas, hasta relaciones comerciales, fenómenos de aculturación o transmisión de conocimientos (Lull y Micó 1997: 119). Igualmente, la importancia de los tipos-guía proporcionó una dimensión diacrónica de las culturas que se articulaba en torno al concepto de fase y que permitía establecer precisiones cronológicas en el seno

(Trigger 1992: 162-166; Lull y Micó 1997: 114). Childe definió cultura arqueológica como una “industria artefactual que se repite de una forma constante” (Renfrew y Bahn 1993: 427).

del conjunto de tipos contextualizados que integran una misma unidad cultural, como exponen Lull y Micó (1997: 115):

“Las fases se establecen tras la constatación de transformaciones en los tipos-guía, determinadas por criterios de seriación y/o mediante observaciones estratigráficas. Obviamente, es el reconocimiento de la continuidad de los mismos tipos-guía lo que permite definir momentos en el interior de la cultura (fases), ya que, de producirse la sustitución de los mismos, el cambio en el registro aconsejará proponer nuevas culturas cronológicamente más recientes. Al hilo del tema de la diacronía cultural, vale la pena reseñar que muchas culturas se desarrollan en tres fases o momentos. Tal vez, esta recurrencia se debe a la vigencia de un modelo vitalista-organicista profundamente interiorizado en el pensamiento histórico-cultural. De ahí precisamente los términos frecuentemente utilizados que acompañan a estas tres fases: nacimiento o formación, plenitud o madurez y decadencia o final”.

Así pues, además de los modelos difusionistas, la arqueología histórico-cultural también contempló interpretaciones de cambio cultural a partir de condicionamientos internos que recurrían a esquemas organicistas o biologicistas en las que subyacía pertinazmente la creencia ilustrada y evolucionista en una supuesta ley del progreso universal, en la medida de que reconocían fases de nacimiento/formación, de madurez/auge y de muerte/ocaso.

En resumen, la tipologización como metodología de la arqueología histórico-cultural siguió dirigiéndose a cumplir un propósito epistémico último, a saber, la construcción de una dimensión espacio-temporal de las manifestaciones materiales pero, en este caso, orientado hacia una finalidad ontológica que resultara en la identificación de culturas arqueológicas particulares. A diferencia del evolucionismo, el posicionamiento ontológico de lo cultural que establece la arqueología histórico-cultural no admite ninguna clase de causalidad susceptible de ser sometida a leyes predictivas y, por ende, niega la posibilidad de establecer leyes causales del desarrollo cultural aplicables universalmente (Lull y Micó 1997: 115, 120). Y en la adopción de este presupuesto ontológico en la arqueología histórico-cultural tuvo mucho que ver una corriente de pensamiento antropológico hegemónica en Norteamérica durante las primeras décadas del siglo XX, el particularismo histórico.

La influencia ejercida por la etnología alemana alcanzó al otro lado del Atlántico gracias a la labor inspiradora de un alumno de Ratzel, Franz Boas³⁸. Considerado el

³⁸ Franz Boas nació en Alemania en 1858, falleciendo en 1942.

“padre de la antropología estadounidense”, Boas ayudó a construir prácticamente desde sus cimientos una antropología institucionalizada, profesional y universitaria en los Estados Unidos, introduciendo una concienciación mayor en la rigurosidad aplicada a los métodos de investigación basados en el trabajo de campo y la recolección de informaciones etnográficas (Harris 1979: 218-224).

La estrategia de investigación antropológica del particularismo histórico que fundó Boas no nació tanto como una reacción al evolucionismo, sino, más bien, como un rechazo al procedimiento de investigación al que los evolucionistas recurrían para demostrar las semejanzas socioculturales y construir sus esquemas unilineales de evolución cultural universal, a saber, el método comparativo. En concreto, Boas puso en cuestión la veracidad de los macroestadios evolutivos universales sosteniendo que para concluir la presencia de uniformidades evolucionistas a partir de algunas regularidades interculturales, antes habría que recoger minuciosamente datos de las secuencias históricas en aquellas áreas locales en las que se han producido los fenómenos observados (Harris 1979: 224; Martínez 2010: 83).

Desde sus primeros contactos con la etnología, Boas se vio fuertemente influenciado por Ratzel, de quien tomó la firme convicción de que la etnología debía tomar una orientación histórico-cultural (Trigger 1992: 147). Apelando al historicismo de Ratzel, Boas sugirió que, como paso previo a los estudios comparativos, el mejor procedimiento para examinar e interpretar la especificidad de los fenómenos etnográficos era el “método histórico-cultural” (Valdés 2006: 152; Martínez 2010: 84):

“[El método histórico-cultural consiste en] un estudio detallado de las costumbres en su relación con la cultura total de la tribu que las practica, en conexión con una investigación de su distribución geográfica entre las tribus vecinas, lo cual nos ofrece casi siempre un medio para determinar con una exactitud considerable las causas históricas que condujeron a la formación de las costumbres en cuestión y los procesos psicológicos que actuaron en su desarrollo. El resultado de las investigaciones llevadas con este método es triple: pueden revelar las condiciones ambientales que han creado o modificado los elementos culturales, pueden esclarecer los factores psicológicos que actúan en la configuración de la cultura, o pueden poner ante nuestros ojos los efectos que las conexiones históricas tienen sobre el desarrollo de la cultura”.

Boas entendía que el método histórico-cultural debía enfocarse hacia la correcta recogida, verificación y clasificación de datos etnográficos para poder inquirir las variadas causas que hicieron emerger los fenómenos etnológicos examinados – v.g. costumbres, creencias, etc. –, de tal forma que se pudiera iniciar una comparación

restringida a los límites del área geográfica que formaba la base del estudio y llegar a una reconstrucción histórica de cada cultura. La preocupación de las distintas escuelas difusionistas de etnología germana por delimitar geográfica y étnicamente las culturas de los pueblos primitivos fue una peculiaridad que Boas trasladó a las investigaciones etnográficas norteamericanas, y en este sentido ha de reconocerse el legado de los territorios etnográficos de Ratzel.

Para Boas la antropología era una ciencia histórica cuyo objetivo implicaba el estudio de la historia de la sociedad humana en su conjunto y cuyo objeto abarcaba por igual la raza, la lengua y la cultura; pero, además, sostenía que un rasgo de una sociedad sólo se podía entender en función de su pasado, de modo que planteó investigar las tribus primitivas del mundo que carecían de historia escrita, descubrir sus restos prehistóricos y estudiar los tipos humanos que habitaban y habían habitado el mundo (Rossi y O'Higgins 1981: 93-94). A la estrategia de investigación que proyectó Boas se le denominó “particularismo histórico”, que implicaba el presupuesto teórico de que cada cultura específica era el producto de una secuencia única de desarrollo histórico y debía ser estudiada en su contexto histórico particular.

En la búsqueda de un cuerpo teórico de recambio para la antropología evolucionista decimonónica sobre el que fundamentar su propia alternativa metodológica, Boas redefinió la propia estructura de la antropología como ciencia, que a partir de entonces se convirtió en una disciplina integrada que englobaba los cuatro campos de conocimiento dirigidos a estudiar la raza, el lenguaje y la cultura de los diversos pueblos de la humanidad, a saber, la antropología física, la lingüística, la etnología – la antropología cultural – y la arqueología³⁹. Al emplear estos cuatro campos científicos bajo la tutela de la antropología, Boas esperaba poder “reconstruir la historia primitiva de la humanidad” y, allí donde ello fuese posible, “expresar en forma de leyes los modos recurrentes del suceder histórico” (Rossi y O'Higgins 1981: 93). El estatuto científico que Boas le confirió a la antropología en estos cuatro dominios disciplinares

³⁹ En varios artículos publicados en la primera década de siglo XX Boas irá presentando y definiendo su modelo de organización multidisciplinar de la ciencia antropológica que integraría la antropología física para el estudio de la historia biológica de la humanidad en todas sus variantes – la raza –, la lingüística aplicada a pueblos sin lenguaje escrito, y la etnología y la arqueología prehistórica en la investigación de la cultura de pueblos sin registros históricos. En 1940 Boas publicó en un único volumen que tituló “Race, language and culture” una recopilación de aquellos artículos que consideraba más significativos, con una clara intención de enfatizar que la lengua y la cultura desempeñan en las diferencias entre los pueblos un papel tan importante como la herencia biológica.

sigue estando presente en las instituciones académicas de la antropología norteamericana actual y constituye uno de los importantes legados de Boas.

Desde su cátedra en la Universidad de Columbia Boas formó en el particularismo histórico a varias generaciones de discípulos⁴⁰, quienes durante varios decenios lideraron la antropología estadounidense y se ocuparon de poner en práctica las reformas metodológicas propuestas por el maestro. Pese a que los discípulos de Boas siguieron caminos teóricos diversos, todos ellos participaron de la inquebrantable creencia de que había que hacer de la investigación etnográfica de campo la experiencia central y el atributo mínimo del status profesional del antropólogo; pero, además compartieron unos mismos postulados epistemológicos que hicieron del particularismo histórico la corriente nuclear de la antropología estadounidense durante la primera mitad de siglo XX: el empirismo, el inductivismo, el historicismo, una orientación idiográfica expresada en el relativismo y en el particularismo cultural, amén de una estrategia de investigación etnográfica esencialmente idealista-cultural centrada en los aspectos simbólicos de la cultura como la mitología, el lenguaje o el arte.

Con la instauración en los Estados Unidos durante los primeros años del siglo XX del particularismo histórico como principal estrategia de investigación etnográfica, una de las disciplinas de las ciencias sociales que cobró una mayor importancia fue la arqueología, que se transformó en una rama especializada de la antropología cultural dedicada al estudio de la vida cultural del pasado de las sociedades nativas sobre la base de los testimonios de su cultura material. Fue mérito de Boas el entrever la necesidad de la colaboración entre la etnología y la arqueología para lograr reconstruir el pasado cultural de los pueblos primitivos contemporáneos, pues atribuía que el registro arqueológico proporcionaba una profundidad histórica y unas pistas sobre el origen y las causas de ciertos rasgos culturales que complementaba a los datos etnográficos (Valdés 2006: 154, 174, 190). Boas fue el catalizador de esta institucionalización de la arqueología dentro de la antropología en los Estados Unidos, pero su labor en esta faceta no se limitó a su país de adopción, ya que en 1911 contribuyó a fundar en México la “Escuela Internacional de Arqueología y Etnología Americanas” (Valdés 2006: 41-42). Ya desde su formación en Alemania, Boas estaba familiarizado con el estudio de la

⁴⁰ Los discípulos más sobresalientes de Boas fueron Alfred Kroeber y Robert Lowie, si bien también destacaron Ruth Benedict, Melville Herskovits, E. Adamson Hoebel, Margaret Mead, Edward Sapir, Leslie Spier o Clark Wissler.

prehistoria europea y con el método de estratificación y las técnicas de seriación, y fue él quien animó a uno de sus alumnos, el arqueólogo mexicano Manuel Gamio, a realizar excavaciones estratigráficas en el valle de México en orden a clarificar y demostrar objetivamente la secuencia de las culturas precolombinas mexicanas (Willey y Sabloff 1980: 82, 84, 94). El trabajo arqueológico pionero de Gamio realizado en 1911 resultó trascendental al proporcionar la primera estratigrafía de las culturas del valle de México que es considerada por Willey y Sabloff (1980: 9, 11, 85) como la primera estratigrafía arqueológica cuidadosamente controlada en el Nuevo Mundo, hito que marca el inicio del “periodo clasificatorio-histórico” en la arqueología americana⁴¹. Por consiguiente, el particularismo histórico logró una importante penetración e importancia académica en la arqueología americana – v.g. Boas en México y Kroeber en Perú – trasladando muchos de sus presupuestos epistemológicos a las investigaciones arqueológicas, como la insistencia en el trabajo metódico de campo, la observación y análisis cuidadoso de los datos y, en general, la profesionalización de la disciplina (Gándara 2002: 433).

De esa manera, la arqueología histórico-cultural nacida en Europa del estudio de la cultura material de los pueblos prehistóricos, en Norteamérica quedó vinculada desde un punto de vista académico y epistemológico al particularismo histórico, centrándose en documentar la variabilidad cultural del pasado de las sociedades nativas. Con todo, las principales líneas metodológicas y teóricas que conformaron el enfoque de la arqueología histórico-cultural en los Estados Unidos como el método histórico, la difusión como principal teoría explicativa de las causas del cambio cultural o el uso del concepto de área cultural como instrumento para delimitar la distribución geográfica de las culturas, no fueron resultado de la acción directa de Boas, sino más bien, de las influencias teóricas de la escuela histórico-cultural de etnología alemana y de la implantación de los avances arqueológicos en el conocimiento de la prehistoria europea.

En definitiva, el rumbo tomado por la arqueología europea finisecular, preocupada por cuestiones históricas y étnicas, encajaba perfectamente con los postulados idiográficos y relativistas dominantes del particularismo histórico; y aunque Boas había renunciado tempranamente al pensamiento difusionista heredado de Ratzel, la arqueología histórico-cultural en los Estados Unidos privilegió las teorías difusionistas en términos de invasiones, migraciones o préstamos culturales para

⁴¹ No obstante, Willey y Sabloff toman 1914 como año inaugural del “periodo clasificatorio-histórico” coincidiendo con el comienzo de la primera Guerra Mundial.

interpretar la aparición en una misma área geográfica de artefactos similares. Este contrasentido se explica porque, pese a todas las críticas de los prosélitos de Boas hacia el difusionismo, éste fue el principal marco teórico que utilizó la etnología y la arqueología occidental en las primeras décadas del siglo XX para interpretar la similitud y diversidad cultural. Es decir, el difusionismo proporcionaba una explicación relativamente sencilla para la identificación de la variación espacial de los tipos-guía arqueológicos – usualmente estilos cerámicos – trazando una red geográfica de paralelismos estilísticos-formales y, además, permitía interpretar los fenómenos de cambio de los tipos artefactuales característicos de un área (Lull y Micó 1997: 119-120).

La arqueología histórico-cultural, influenciada por la corriente antropológica del particularismo histórico, iba a considerar que cada cultura es única y que ha sido modelada a través de vicisitudes históricas diversas. No obstante, la arqueología histórico-cultural iba a recurrir curiosamente a la concepción de Cultura que nace en el seno de la antropología evolucionista y que definió Tylor. Ello fue posible porque para Tylor la Cultura representaría la totalidad de manifestaciones de un grupo humano⁴², de tal manera que la cultura material sería el reflejo directo del comportamiento humano y, por lo tanto, permite una interpretación del concepto de Cultura que se halla en consonancia con la estrategia de investigación de los particularistas históricos: un principio ontológico que pone el acento en la singularidad y pluralidad de las culturas y, en consecuencia, conviene en admitir que no hay nada parecido a los universales y que no existe posibilidad de encontrar una legalidad causal; un principio epistemológico de relatividad cultural, en el sentido de que, dado que no existen formas culturales inferiores y superiores, la forma adecuada de aproximarse al conocimiento de una cultura consiste en evitar los a priori etnocéntricos y el método comparativo; y un supuesto normativo que comporta que la Cultura es un conjunto de normas, ideas y valores culturales que guían el comportamiento de los miembros de un grupo social.

Con el cambio de tendencia en la arqueología tradicional hacia posturas historicistas que cuestionaban los componentes positivistas del evolucionismo, el enfoque histórico-cultural concentró su interés en la comprensión del universo simbólico y de las normas de cada cultura en el pasado en pos de lograr exponer de

⁴² Para Tylor “Cultura” como un todo era prácticamente cualquier cosa que el ser humano adquiere y aprende pero no por transmisión biológica, sino en calidad de miembro de una sociedad (Kuper 2001: 74).

forma narrativa la concatenación de acontecimientos históricos responsables de la singularidad de los grupos humanos asentados en una región durante un periodo determinado. Tal como manifiestan Lull y Micó (1997: 118), la única vía para acceder a ese conocimiento era la interpretación:

“Con la perspectiva histórico-cultural la arqueología entró de lleno en la órbita de las llamadas ciencias humanas. Desde esta condición compartía el interés por la comprensión de todo lo humano, pero absteniéndose de cualquier pretensión de generar modelos comparativos que pudiesen revelar regularidades interculturales. Dado que lo humano se distingue por la capacidad de simbolización y de realizar acciones conforme a una voluntad y a una intención, su estudio no requeriría acudir al principio de demostración propio de las ciencias naturales, sino más bien al entendimiento del universo ideacional en el cual se fraguaron los actos concretos. Trasladando estos presupuestos al campo de la arqueología resulta que los restos materiales informarían acerca de dónde y durante cuánto tiempo tuvo vigencia cierta forma de pensar, sentir y actuar. Acceder a la reconstrucción de estas tradiciones supone la realización de un ejercicio hermenéutico; es decir, la propuesta de interpretaciones encaminadas a recuperar o reconstruir un sentido originario perdido u olvidado, a través del estudio de los restos materiales de ese pasado concreto. El principio subyacente que justifica la empresa hermenéutica tradicional consiste en la asunción de un fondo común vivencial compartido por todos los seres humanos y que, en consecuencia, conecta el presente de la investigación con el pasado investigado”.

Esa tensión epistemológica y metodológica decimonónica entre la explicación supeditada a las ciencias naturales y la comprensión asociada a las ciencias humanas se tradujo en la ilusoria dicotomía entre las ciencias nomotéticas – disciplinas generalizadoras o universalizadoras que persiguen la formulación de leyes – y las ciencias idiográficas – disciplinas particularizadoras que se concentran en el estudio descriptivo de lo individual e irrepetible –. En los Estados Unidos la asimilación por parte de la corriente antropológica del particularismo histórico de la arqueología histórico-cultural como método de investigación específico de la antropología provocó que la disciplina arqueológica tomase una orientación idiográfica. Este posicionamiento se vio reforzado por la intransigente opinión de ciertos antropólogos particularistas históricos – v.g. Robert Lowie –, que mantenían que la arqueología sólo podía estudiar la cultura material porque que era incapaz de aportar nada significativo sobre los aspectos no materiales del comportamiento humano (Taylor 1967: 154; Trigger 1992: 257).

En consecuencia, la arqueología histórico-cultural va a fundamentar sus reconstrucciones históricas de los fenómenos culturales del pasado en la comprensión

interpretativa de los conjuntos artefactuales y, desde ese punto de vista, se vinculó cualquier conocimiento arqueológico con ciertos criterios subjetivos correspondientes al horizonte de subjetividad del arqueólogo. En otras palabras, en el inicio del siglo XX, con el predominio en la arqueología del enfoque histórico-cultural y con la eclosión de la hermenéutica – entendimiento, comprensión o interpretación – como herramienta cognitiva para descifrar el sentido originario que dio vida a los objetos de pasado, el saber arqueológico se construyó esencialmente a partir de interpretaciones ahistóricas y apriorísticas y su valoración iba a depender más si cabe de la autoridad y prestigio del arqueólogo.

Pero, con todo, en el tránsito desde un enfoque evolucionista hacia un enfoque histórico-cultural, la arqueología tradicional continuó privilegiando la labor tipológica como herramienta metodológica fundamental de cara a la organización de la base empírica; algo que ciertamente no es de extrañar por cuanto la investigación tipológica suele partir desde las regularidades y recurrencias independientemente de la teoría social que inspire las explicaciones o interpretaciones finales (Lull y Micó 1997: 113-114). Empero, se debe enfatizar, como apunta Trigger (1992: 149), que “la transición entre el modelo de pensamiento evolucionista y el difusionista fue gradual y las explicaciones difusionistas compartían con frecuencia muchas de las características de las evolucionistas”. Y es que el enfoque histórico-cultural heredó ciertas claves interpretativas de la arqueología evolucionista, siendo la más relevante la persistencia de la idea de progreso, como aclaran Lull y Micó (1997: 120):

“Así si por un lado se afirma la particularidad e irreductibilidad de cada cultura y aunque se argumente el protagonismo del filtro cultural en la adopción por difusión de ciertas de sus manifestaciones materiales, puede apreciarse cómo ciertas novedades, casi siempre tecnológicas (como la agricultura, los oficios artesanales especializados o la escritura) parecen ser de obligada adquisición. Es en dichas innovaciones donde se sitúa el eje del progreso. De esta forma, al igual que el progreso “puro” evolucionista había sido acusado de jerarquizar etnocéntrica y apriorísticamente las sociedades, la visión culturalista deja, en su pretendido relativismo, que las culturas se jerarquicen “solas”. De ahí que la ausencia o escasa representatividad de alguna de las innovaciones consideradas capitales para el género humano, dé lugar a la caracterización de “altas” y “bajas” culturas, de áreas “marginales” y “dinámicas” o de comunidades “atrasadas” o “empreendedoras””.

Estos puntos en común entre las explicaciones evolucionistas y las interpretaciones difusionistas en la conformación de la arqueología como sistema de conocimiento tienen como elemento nuclear su posicionamiento epistemológico,

expresado en una voluntad de saber “originalista” centrada en la reconstrucción de los orígenes cronológicos y geográficos de las sociedades en el pasado y dirigida a rastrear en las raíces culturales de los pueblos prehistóricos la genealogía étnica de las sociedades contemporáneas. Expresado de otro modo, pese a sus diferencias y aparente oposición entre el evolucionismo y el difusionismo, ambas teorías sociales participan de una misma voluntad de saber originalista, en el sentido de privilegiar el estudio y descubrimiento de los orígenes, ya sean estos de carácter cronológico, como en el caso del evolucionismo, o de carácter geográfico, como el difusionismo (Criado 2012: 60). Esa referencia a los orígenes, como forma de acceso al conocimiento con plena capacidad explicativa y, al mismo tiempo, límite del conocimiento, es característica de la epistemología intrínseca al primer positivismo sobre el que se asentaron las modernas ciencias sociales, de manera que, como destaca Criado (2012: 60), pese a que el evolucionismo y el difusionismo “se hayan impuesto como teorías sociales maduras, en realidad son la versión académica y cientifista del sentido común del hombre occidental”.

Por consiguiente, así como el evolucionismo se gestó en el proyecto positivista de una ciencia unitaria y objetiva que postulaba un conocimiento sustentado en la observación empírica y en un método causal destinado a explicar las leyes del progreso humano, también el difusionismo a pesar de su orientación historicista e idiográfica participó en gran medida de ese anhelo positivista por descubrir los principios explicativos que guiaban el origen y el devenir de la historia humana. Pero ese positivismo que reclamaban el evolucionismo y el difusionismo para sustentar el conocimiento de las sociedades primitivas y del pasado prehistórico es, como advierte Criado (2012: 61, 337), un positivismo en estado de gestación o preteórico, cuya fundamentación epistemológica mantiene el aparato conceptual del pensamiento moderno en el debate de construcción de las ciencias sociales:

“Persiguen la objetividad pero esta no se construye desde el exterior, siguiendo el paradigma positivista de las ciencias naturales, sino sobre el valor ejemplificador de las observaciones particulares; utilizan los conceptos de tiempo y espacio en el sentido de continuidades; prima la definición de origen, tienen por objeto al ser humano particular (nacional); se basan en el documento arqueológico, que interpretan con la certidumbre de que puede reflejar de forma directa la vida social que lo creó; y funcionan como recurso de legitimación de individuos y grupos (sean las élites imperiales o las burguesas nacionalistas)”.

Esta noción intuitiva y preteórica, tanto de la orientación evolucionista como difusionista de la arqueología tradicional, centrada en la definición de tipos artefactuales con el fin de dotarlos de un sentido histórico-social – edades, periodos o culturas –, implicaba cuestiones de índole ontológica respecto a la constitución y delimitación del objeto de estudio, que en este caso era el artefacto arqueológico. En este aspecto, la arqueología tradicional, que Criado (2012: 58) identifica como una “arqueología de la forma”, atribuía a los objetos, artefactos o utensilios del pasado un carácter ontológico; es decir, se asume que la realidad que arqueológicamente se conoce se manifiesta a través de los rasgos y el carácter formal de esas piezas testimonio del pasado. Es por ello que la arqueología tradicional adopta la descripción como objetivo cognitivo principal, de modo que el conocimiento arqueológico se va revelando a partir de la descripción exhaustiva de lo artefactual, tal como lo manifiesta Criado (2012: 61):

“El método de conocimiento en el que se basa es la pura descripción de carácter tradicional: una relación pormenorizada de los fenómenos analizados se considera que representa la totalidad, la integridad y la “verdad” de esos fenómenos, sean ellos piezas o procesos arqueológicos o históricos concretos. La certeza de los enunciados e hipótesis de la arqueología tradicional, se comprobaban a través de una descripción congruente de la problemática analizada. Una descripción bien hecha aportaría un modelo suficiente de representación veraz del acontecimiento considerado y produciría un conocimiento correcto del mismo. Es más, la descripción marcaba la posibilidad y el límite del conocimiento. Describir era conocer”.

En un sentido similar se pronuncia Gándara (2011: 68) cuando examina la descripción como objetivo cognitivo de la arqueología tradicional:

“Tiene que ver con preguntas del tipo “qué, cuándo, dónde, cuánto, cómo (descriptivo)”. Son las preguntas con las que se originó la arqueología, y que dominan sobre todo la tradición particularista histórica, al unírsele “quiénes”, en el sentido de grupo cultural o étnico. Se intenta ubicar los materiales en tiempo y espacio, organizando el registro arqueológico en etapas, periodos y subperiodos, en la dimensión cronológica; y áreas culturales, subáreas culturales y culturas, en la dimensión geográfica... La descripción aparentemente no involucra teorías, en el sentido de que no busca construir nuevas teorías; pero si examinamos con cuidado el tipo de enunciados involucrados, se aprecia que en muchos casos se asumen o se usan en forma explícita teorías previamente desarrolladas”.

Por otro lado, también Lull y Micó (1997: 121) resumen las bases epistemológicas de los enfoques evolucionista e histórico-cultural que adoptó la arqueología tradicional:

“Desde el evolucionismo, la presencia de unos tipos artefactuales servía de guía para acudir a determinadas significaciones de procedencia antropológica. Así, a ciertos objetos materiales del pasado debería corresponder ciertos usos y normas compartidos por sociedades constatadas etnográficamente que utilizaban similares objetos. Desde la arqueología histórico-cultural, las entidades de agrupación material eran objeto de reconstrucción histórica mediante la formulación de interpretaciones procedentes de orígenes más diversos: de imágenes sacadas de la historiografía política, de velados determinismos geográficos, de supuestos comportamientos económicos de “sentido común” o de esquemas filosóficos próximos a la psicología social; en suma, de la puesta en juego de la subjetividad del investigador/a”.

Para finalizar, retornando al campo de la arqueología peruana, ésta va a nacer en las postrimerías del siglo XIX en un tiempo de cambio desde una arqueología evolucionista a una arqueología histórico-cultural, y por ello va a conformarse como una síntesis de estas dos tradiciones arqueológicas. Cuando Uhle, representante capital de ese positivismo en gestación o preteórico propio de la arqueología tradicional, llega a la arqueología peruana, lo inca es visto como la cúspide civilizatoria de un desarrollo evolutivo del que se ignora sus orígenes y su marco histórico. Dado que esa dimensión espacio-temporal de las manifestaciones materiales preincaicas está inexplorada y, en consecuencia, todas esas culturas antiguas anteriores a los Incas son anónimas, la recolección de material arqueológico y labor tipológica que van a realizar los arqueólogos pioneros en el Perú tendrá primeramente una intención clasificatoria-descriptiva. Por lo tanto, en la flamante arqueología peruana se van a imponer unos presupuestos epistemológicos-metodológicos necesarios para organizar y clasificar la materialidad arqueológica como paso previo a la generación de un conocimiento social sobre ella, y que vendrá fundamentado ontológicamente por una síntesis de teoría evolucionista y difusionista. Cualquier opción ontológica acerca de cómo es la naturaleza de lo cultural, a saber, evolución o difusión, encajaba perfectamente con esa voluntad de saber originalista que fiaba toda su capacidad explicativa a esa búsqueda de los orígenes, y ese objetivo se planteará la arqueología peruana desde sus inicios. El origen de la civilización en el antiguo Perú, ya desde los pioneros trabajos arqueológicos de Uhle en el Perú, se constituirá como la interrogante principal a resolver del enigmático pasado prehispánico peruano. Una de las claves que podía para dar respuesta a esa cuestión la proporcionó el descubrimiento de una inédita civilización que va a sobresalir por su antigüedad y lo magnífico de sus testimonios materiales. Nació la Mochicología.

LA DEFINICIÓN DEL TIEMPO Y DEL ESPACIO EN LA PIONERA MOCHICOLOGÍA: MAX UHLE Y ALFRED KROEBER

“Mientras que las clasificaciones anteriores de los artefactos habían sido simplemente para el propósito de describir el material, ahora se veían como dispositivos para ayudar a trazar formas culturales en el tiempo y el espacio. Además de las clasificaciones de artefactos, los arqueólogos estadounidenses también comenzaron las clasificaciones de culturas. Estos también estuvieron fuertemente influenciados por consideraciones cronológicas”.

Gordon R. Willey y Jeremy A. Sabloff (1980: 83)

“[El arqueólogo] intenta reconstruir el tiempo y eventualmente el espacio, a partir de la variabilidad tecnológica, formal y/o iconográfica de los artefactos, utilizando criterios y métodos de clasificación aceptados en la escuela o corriente que representa... Tiende por ello a proyectar de manera inconsciente su propio entendimiento del tiempo y de la historia y plasmarlo en las secuencias cronológicas que está construyendo”.

Krzysztof Makowski (1995: 169)

1. MAX UHLE Y LA IDENTIFICACIÓN DEL “PROTO-CHIMÚ” COMO UNA NUEVA CIVILIZACIÓN PERUANA

1.1.1.1. Uhle y la fundación de la arqueología científica en el Perú: la formulación de la primera periodificación de la arqueología peruana

A finales de 1899 y durante aproximadamente seis meses, el arqueólogo alemán Max Uhle emprendió una serie de excavaciones en el sitio conocido como las “Ruinas de Moche”, hito trascendental por cuanto debe entenderse como el punto de partida que inauguraba la Mochicología. El propósito principal que se marcó Uhle durante más de cuarenta años de investigaciones no sólo en Perú, sino también en Ecuador, Chile, Argentina o Bolivia, fue el estudio arqueológico de las raíces históricas prehispánicas de los países andinos y que, en conjunto, conformaría su visión del Perú antiguo (Ravines 1970: 12; Kaulicke 1998a: 30; 1998b: 71). Antes de Uhle la prehistoria del Perú se

reducía casi exclusivamente al deslumbrante Imperio Inca, a misteriosos reinos megalíticos como Tiahuanaco y a tribus salvajes que les antecedieron; no obstante, se debe reconocer la labor de humanistas como Tschudi, Squier, Middendorf, o como el naturalista italiano Antonio Raimondi o el geógrafo e historiador inglés Clements R. Markham, quienes junto con los peruanos José Toribio Polo y Mariano Eduardo de Rivero y Ustariz, gracias a sus reconocimientos de antiguas ruinas y a sus estudios de las antigüedades prehispánicas durante la segunda mitad de siglo XIX, vislumbraron una profundidad histórica en el antiguo Perú mayor que la de los Incas (Ravines 1970: 12-13; Kaulicke 1997: 15-17; 1998a: 28-29; 1998b: 78; Herrera 2008: 169). Uhle entendió que el reconocimiento de esos anónimos pueblos de la antigüedad peruana se podía llevar a cabo aplicando a los testimonios arqueológicos aquellos métodos y principios de la prehistoria europea (Rowe 1998: 5; Kaulicke 1998a: 29).

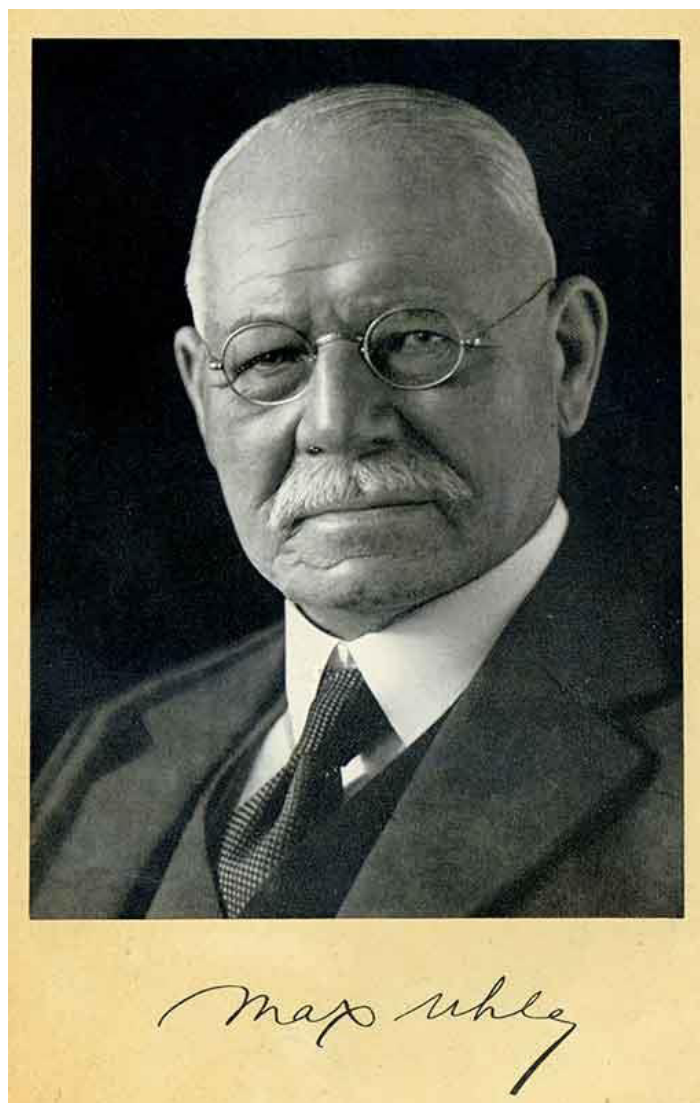


Figura 4. Retrato de Max Uhle (<https://digital.iai.spk-berlin.de/viewer/collections/maxuhle/>).

Fue Uhle quien introdujo la idea de tiempo en la arqueología peruana mediante la elaboración de una cronología relativa que es considerada la primera cronología arqueológica en las Américas, de modo que durante sus investigaciones arqueológicas en Perú entre 1896 y 1905 logró desentrañar a grandes rasgos un milenio de historia cultural preincaica (Rowe 1998: 5-6); la cronología de Uhle, según el arqueólogo estadounidense John H. Rowe (1998: 18), “fue una hazaña intelectual de primer orden”.

Cuando Uhle llega al Perú en 1896 ya estaba plenamente familiarizado con los materiales culturales andinos, pues pudo conocer de primera mano las colecciones prehispánicas que se encontraban depositadas en los museos etnográficos de Dresde y Berlín, en donde trabajó entre 1881 y 1892 (Rowe 1954: 2-3; Kaulicke 2010: 10). Gracias a su trabajo como asistente en el museo de su ciudad natal, Dresde, Uhle entra en contacto con Alfons Stübel, quien junto a Wilhelm Reiss⁴³, había realizado excavaciones en la necrópolis de Ancón (al sur de Lima) en 1875; esta investigación de Stübel y Reiss es distinguida como el primer informe descriptivo de una excavación científica en la arqueología peruana (Rowe 1954: 2; 1998: 7; Gänger 2006: 70-71). La influencia de su paisano Stübel no sólo proporciona a Uhle inspiración para dedicarse a la arqueología andina, sino que le facilita el acceso a sus valiosas colecciones etnográficas (Rowe 1954: 2-3; Hampe 1998: 139-140; Kaulicke 1998a: 26; 2010: 11). Fruto de esta amistad surgió la colaboración para la obra de 1892 “Las ruinas de Tiahuanaco”, la cual se trata de una detallada descripción e interpretación de este monumental sitio del altiplano boliviano⁴⁴. Esta publicación es de trascendental importancia en la formulación de su cronología arqueológica del antiguo Perú, pues cuando Uhle tuvo contacto con las notas, registros y fotos de Stübel sobre Tiahuanaco pudo apreciar que el estilo de sus esculturas era absolutamente distinto del estilo Inca y, dado que los cronistas en sus referencias acerca de este importante sitio arqueológico anotaban que se hallaba en ruinas en tiempos de los incas, pudo fijar temporalmente el estilo Tiahuanaco como pre-Inca (Rowe 1954: 2-3, 20; 1998: 7-8; Kaulicke 2001: 68-69; Natri 2010: 96). En este tiempo Uhle ya se encontraba en el Museo Real de

⁴³ Los geólogos alemanes Reiss y Stübel estuvieron viajando por América del Sur de 1868 a 1877 estudiando volcanes y formando colecciones arqueológicas y etnográficas (Rowe 1998: 7; Gänger 2006: 72-73). Wilhelm Reiss nació en 1838 y falleció en 1908; en tanto que Alfons Stübel nació en 1835, falleciendo en 1904.

⁴⁴ En palabras de Rowe (1998: 7): “Stübel aprovechó una estadía de pocos días en Tiahuanaco, Bolivia, en 1876-1877 para hacer un registro minucioso de los edificios y esculturas visibles en este sitio, con fotos, moldes y medidas. Stübel escribió una descripción de los monumentos registrados y Uhle colaboró con unos capítulos sobre su contexto y significado”.

Etnología de Berlín, en el que trabajó de 1888 a 1895 bajo la dirección de Adolf Bastian⁴⁵ (Rowe 1954: 2; 1998: 6; Kaulicke: 1998a: 26; 2010: 9). El propio Bastian había viajado por Guatemala y la región andina entre 1875 y 1876 con el fin de completar las colecciones berlinesas; con la documentación recopilada de sus exploraciones, publicó entre 1878-89 su obra en tres tomos intitulada “Países culturales de la América Antigua”, en la cual recurrió a su noción de “provincias geográficas”⁴⁶ para identificar las regiones culturales de las antiguas civilizaciones americanas (Hampe 1998: 140; Rowe 1998: 6-7; Fischer 2010: 50).

En estos años finales del siglo XIX Berlín era uno de los centros mundiales de la arqueología prehistórica y clásica, pero también de los estudios americanistas, como demuestra la celebración en 1888 del “VII Congreso Internacional de Americanistas”; esta relevancia del americanismo en Berlín se acrecentó gracias a la adquisición por parte del Museo Etnográfico berlinés de Bastian de importantes colecciones de antigüedades peruanas como la de Stübel y Reiss de Ancón, la limeña de José Mariano Macedo en 1884 y la cuzqueña de Ana María Centeno en 1888, que le dieron a Uhle una oportunidad única de familiarizarse con estilos prehispánicos peruanos (Rowe 1954: 2, 20; 1998: 7; Kaulicke 1998a: 26; 2010: 11; Gänger 2008: 191-192). La variedad estilística que pudo contemplar en estas colecciones no se restringía únicamente a piezas inca, sino que pudo identificar vasijas con distintas filiaciones culturales que años más tarde clasificaría como Tiahuanaco – que correspondería a Huari – y Chimú, y otras que denominaría “Proto-Nazca” – que correspondería a Nazca – y “Proto-Chimú” – que correspondería a Mochica – (Rowe 1998: 7-8, 11; Orefici 1998: 218). Desde muy pronto, el joven Uhle se convenció de que detrás de la etiqueta de antigüedades

⁴⁵ Nacido en Alemania en 1826, Adolf Bastian falleció en 1905. Considerado el padre de la etnología alemana, Bastian ocupó la primera cátedra de antropología en la Universidad de Berlín y fue el primer director del Museo Real de Etnología de Berlín que se inauguró en 1886 (Kuper 2001: 31; Kaulicke 2010: 9).

⁴⁶ Aunque Bastian no fue un evolucionista clásico, pues se alejó de una visión unilineal de la evolución que mantenían la mayoría de los antropólogos, sí que reconoció la diversidad y el desarrollo multilineal de las sociedades; al respecto, argüía que, si bien todas las culturas estarían enraizadas en una mentalidad humana universal, esos gérmenes de pensamiento comunes se desarrollaron de forma independiente en función de condicionamientos ecológicos creando así diferentes “provincias geográficas” que adoptarían formas culturales distintivas (Kuper 2001: 31-32). Para Bastian cada provincia geográfica era una suerte de región cultural formada por pueblos que compartían ideas étnicas semejantes en función de las específicas presiones a las que se veían sometidos por parte de los entornos naturales locales, pero cuyos desarrollos históricos y culturales particulares se verían impulsados por fenómenos de contacto – prestamos culturales, migraciones, tratos comerciales, etc. – con otras poblaciones y civilizaciones de distintas provincias geográficas.

precolombinas se revelaba una historia profundamente rica y prolija, tal como apunta Rowe (1998: 6):

“El afán de Uhle para introducir la idea del tiempo en la arqueología americana tuvo su origen en Berlín, según su propia declaración”.

Con su conocimiento de las colecciones museísticas y su especialización en temas americanistas desde un enfoque tanto arqueológico como filológico⁴⁷, Uhle se reveló como un candidato especialmente apto para los propósitos de Bastian⁴⁸ (Fisher 2010: 50). De tal forma, en 1892 Uhle viajó a Sudamérica con el encargo de reunir colecciones etnográficas y arqueológicas para el Museo Etnográfico de Berlín, para lo cual estuvo trabajando en el noroeste argentino y el sur de Bolivia; además, Bastian le encomendó el propósito concreto de investigar sobre el terreno la ruta de penetración de los Incas y las modalidades de difusión de la cultura quechua – “la lengua, las costumbres y la nacionalidad” – en sentido inverso, es decir, de la Argentina al Cuzco (Rowe 1954: 3-4; 1998: 6-8; Hampe 1998: 140; Fischer 2010: 51). Por distintas razones, entre las que destaca la falta de fondos para poder adquirir colecciones exclusivas que completasen las ya disponibles en Alemania, Uhle en 1895 canceló su contrato con el Museo Real de Etnología de Berlín; no obstante, el mayor obstáculo fueron las discrepancias con Bastian en cuanto a la orientación científica de este viaje de exploración por Argentina y Bolivia, tal como se desprende de un texto suyo de 1893:

“Las colecciones deben basarse en excavaciones, sea excavaciones de tumbas singulares o cementerios prehispánicos. Para estas excavaciones se necesita uno, dinero, dos, tiempo y tres, experiencia” (Fischer 2010: 55-56).

Cuando abandona Bolivia en enero de 1896, Uhle tenía en mente una clara secuencia cronológica fundamentada en una seriación de estilos, que tenía como punto final el periodo incaico y en un momento anterior se encontraría Tiahuanaco, que según las crónicas era considerado por los Incas como su lugar de origen (Kaulicke 2001: 68).

⁴⁷ Uhle se doctora en 1880 con una tesis sobre lingüística china, pero antes de viajar a Sudamérica también había realizado varios estudios sobre lenguajes nativos americanos (Rowe 1954: 1-2)

⁴⁸ El interés de Bastian por adquirir colecciones arqueológicas sudamericanas para el Museo Etnológico de Berlín se debe interpretar en el sentido de reunir suficientes muestras de cultural material para sustentar su teoría de las provincias geográficas y de las ideas elementales universales (Fisher 2010: 49-50). Sin ser un difusionista, Bastian reconoció que en las provincias geográficas la historia se desarrollaría por influencia externa entre civilizaciones, de ahí que en la misión que realiza Max Uhle entre 1892 y 1895 para el Museo de Etnología de Berlín – por encargo del propio Bastian –, se centró en aquellas regiones de Bolivia y Argentina que mostraban una potencial área de influencia cultural para el imperio de los Incas (Fisher 2010: 50-51).

En consecuencia, el Uhle que se presenta en Perú a principios de 1896, trabajando ya para la Universidad de Pensilvania, es un brillante museólogo y americanista con importantes conocimientos en lingüística, etnología, etnohistoria y una notable experiencia en arqueología derivada de sus exploraciones y excavaciones por Argentina y Bolivia durante cuatro años. Por todo ello, al arribar a Perú, Uhle era plenamente consciente de que el paso inicial para revelar las raíces históricas prehispánicas andinas tenía que ser la elaboración de un marco cronológico y ello pasaba ineludiblemente por realizar excavaciones en los más relevantes sitios arqueológicos peruanos poniendo especial atención en el estudio científico de los entierros. Este sentido se desprende de sus propias palabras cuando subraya que “la ordenación cronológica de las civilizaciones es la tarea más importante y el objetivo de toda arqueología” (Rowe 1954: 76).

Casi inmediatamente a su llegada a tierras peruanas, Uhle inicia sus primeros trabajos arqueológicos en Ancón, unos 20 años después de Reiss y Stübel, para posteriormente concentrarse en Pachacamac, el santuario prehispánico sito en las afueras de Lima, en donde desde marzo a diciembre de 1896 emprende la mayor excavación jamás antes realizada en Perú y cuyos importantes resultados se publicaron en 1903 (Rowe 1954: 6; 1998: 8; Kaulicke 1998a: 27; 2010: 13). Este trascendental trabajo demuestra por vez primera en el Perú la validez de la estratigrafía y la cronología relativa procedente del método de la prehistoria europea para abordar el estudio de la arqueología americana (Kaulicke 2010: 13). Estrechamente vinculada con la geología y la paleontología, la arqueología prehistórica europea había concentrado sus esfuerzos en la invención de nuevas técnicas para la datación de los hallazgos arqueológicos y la construcción de cronologías relativas, como el análisis estratigráfico y la seriación; estos principios y métodos arqueológicos que fueron elaborados por la escuela arqueológica escandinava liderada por Christian J. Thomsen⁴⁹, Jens J.A. Worsaae⁵⁰ y Oscar Montelius⁵¹, los había conocido con profundidad Uhle desde su

⁴⁹ Christian Jürgensen Thomsen nació en Dinamarca en 1788 y falleció en 1865. El método de seriación de artefactos arqueológicos que desarrolló Thomsen le permitió construir una cronología relativa de la historia primitiva de Europa en tres edades sucesivas de piedra, bronce, y hierro (Trigger 1992: 77-82).

⁵⁰ El arqueólogo danés Jens J. A. Worsaae nació en 1821 y falleció en 1885. Fue el primer arqueólogo prehistoriador profesional – en el sentido que fue la primera persona en ser formado para tal disciplina – y mediante sus excavaciones estratigráficas proporcionó a Thomsen las evidencias para confirmar arqueológicamente la cronología de las tres edades (Trigger 1992: 84).

⁵¹ El arqueólogo sueco Gustav Oscar Montelius nació en 1846 y falleció en 1921. Montelius refinó el método de seriación de Thomsen desarrollando a partir del examen de grupos de artefactos recuperados

formación temprana, de manera que los pudo poner en práctica durante sus investigaciones y excavaciones en Sudamérica (Rowe 1954: 58, 76; Trigger 1992: 77-85, 87, 102, 109).

En Pachacamac, Uhle fundamentó su cronología relativa en el reconocimiento inequívoco de eventos anteriores y posteriores al contexto concreto que se quiere fechar, y para tal fin los contextos funerarios eran particularmente importantes, dado que, adoptando el principio de Worsaae, los objetos que acompañan a un entierro debían ser en la mayoría de los casos aquellos utensilios que eran poseídos o usados por el ocupante y estaban en uso en un mismo tiempo, es decir, que eran contemporáneos (Rowe 1962b: 129; Kaulicke 1998a: 29-30). Del mismo modo que las sepulturas proporcionaban lotes de objetos cuya asociación permitía identificarlos como unidades de coetaneidad, la estratigrafía condujo a Uhle a reconocer el principio de la sucesión de los eventos según la secuencia de deposición de los objetos⁵² (Lumbreras 1998: 192; Rowe 1998: 17). Además, Uhle encontró en Pachacamac un caso de lo que denominó “estratificación geológica”, que consistió en la superposición de una capa de escombros sobre la capa de tierra en la cual se habían cavado las tumbas de un cementerio asociado al templo más antiguo cuya filiación cultural era Tiahuanaco – identificado en la actualidad como Huari⁵³ –, y, por ende, confirmando su suposición inicial respecto a que el estilo Tiahuanaco fue pre-Inca (Rowe 1998: 8-12).

Mediante este conjunto de procedimientos analíticos de la prehistoria europea para datar contextos funerarios y estructuras arquitectónicas, Uhle identificó en los cementerios de Pachacamac algunos tipos cerámicos diagnósticos del estilo Tiahuanaco que pudo constatar como precedentes a otros diagnósticos del estilo Inca y que estableció como las etapas de ubicuidad cultural sincrónica en el área andina que

en contextos arqueológicos cerrados como tumbas, tesoros, habitaciones, etc., un método tipológico para clasificar series completas de tipos y formas de útiles y armas de la Edad del Bronce europea que pudo ordenarlas en secuencias regionales y finalmente en una cronología relativa para el conjunto de Europa en la Edad del Bronce (Trigger 1992: 151-154; Renfrew y Bahn 1993: 111).

⁵² El geólogo inglés Charles Lyell nació en 1797, muriendo en 1875. En su célebre obra “Principles of Geology” publicada entre 1830 y 1833, Lyell insistió en que los procesos observables en el presente bastaban para explicar todos los fenómenos geomorfológicos (Harris 1979: 96). Uhle adoptó la ley general de superposición enunciada por Lyell, la cual sostenía que un estrato que descansa sobre otro es posterior al estrato sobre el cual descansa.

⁵³ De acuerdo a Rowe (1998: 12): “Cabe aclarar aquí que el estilo que Uhle identificó como Tiahuanaco en la costa peruana es algo diferente al de Tiahuanaco en Bolivia. El estilo de la costa corresponde más bien al estilo que ahora llamamos Huari. Uhle no conoció el sitio de Huari, explorado recién en 1931 por Julio C. Tello y Lila M. O’Neale. Existe un gran parecido entre los estilos de Tiahuanaco y de Huari, parecido que hasta ahora no se ha explicado bien. De todos modos, los dos estilos parecen ser más o menos contemporáneos, como pensaba Uhle”.

denominó “horizontes cronológicos” (Willey 1948: 8; Rowe 1954: 20; 1998: 12; Lumbreras 1998: 184-185, 194; Ramón 2005: 9). Para Uhle los horizontes cronológicos eran en realidad horizontes culturales, o para ser más exactos horizontes estilísticos⁵⁴, es decir, periodos de tiempo donde se atestiguaba una homogénea tradición cultural reconocida generalmente por una uniformidad estilística en un espacio geográfico determinado (Rowe 1967: 6). Estos caracteres estilísticos comunes irradiarían de supuestos centros de civilización como Tiahuanaco y Cuzco y su aparición en distintas regiones andinas corroboraría un proceso de difusión cultural. Los horizontes culturales se mostraron muy útiles para el enfoque histórico-cultural de la arqueología, ya que permitían guiar y fijar la ordenación cronológica de los inéditos desarrollos culturales locales que, identificados por sus respectivos estilos alfareros, podían percibirse como contemporáneos, anteriores o posteriores con respecto a los horizontes culturales (Trigger 1992: 183).

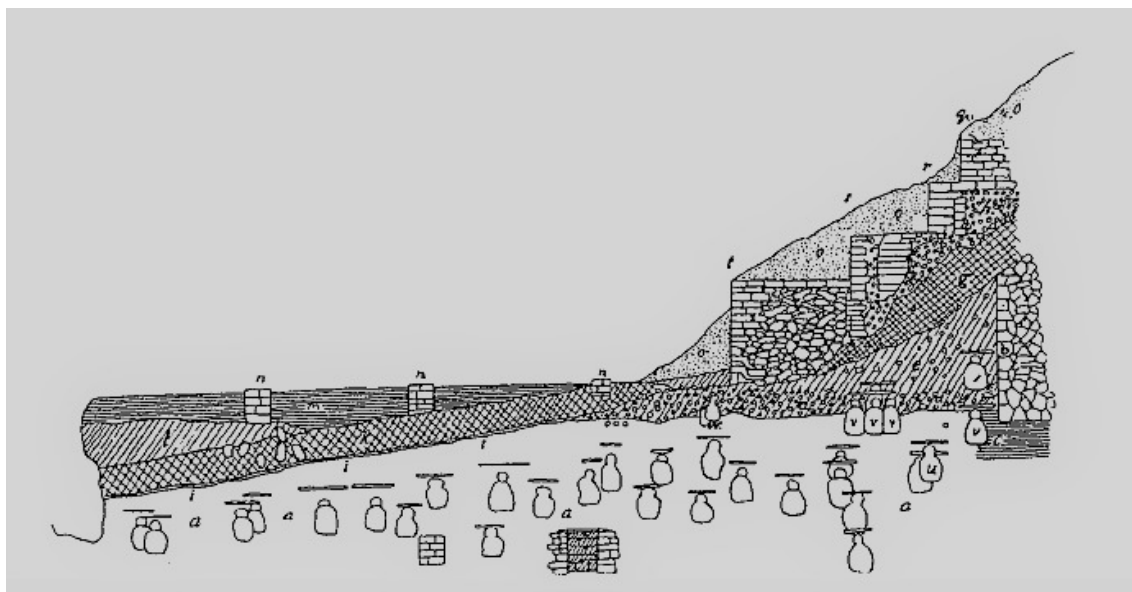


Figura 5. Perfil del cementerio al pie y debajo del Templo de Pachacamac realizado por Max Uhle. Caso de “estratificación geológica” en arqueología (Rowe 1998: 10).

Fijando temporalmente estos periodos-horizonte u horizontes cronológicos Tiahuanaco e Inca, Uhle pudo obtener una datación relativa que permitía fijar la anterioridad y posterioridad de los nuevos estilos intermedios que aparecieron en Pachacamac, y que sirvió para construir una secuencia cronológica contrastada

⁵⁴ Uhle entiende por “horizontes cronológicos” aquellos “periodos en los que estilos artísticos relativamente uniformes se extienden completamente por el área estudiada” (Rowe 1967:6).

estratigráficamente de cinco periodos estilísticos que el propio Uhle (2014: 148) presenta del siguiente modo:

“A: estilo que corresponde al de las obras de Tiahuanaco; B: una forma estilística derivada de la anterior que llamo epigonal⁵⁵; C: una forma cultural más burda, caracterizada principalmente por vasijas cerámicas con engobe blanco, rojo y negro que también aparece en otros objetos como telas, vestimenta de plumas, etc.; D: una forma cultural tardía preincaica de la costa que se caracteriza por vasijas de cerámica negra que existen en colecciones de museos en cantidades elevadas; E: la forma cultural de los incas que se sobrepone a las locales”.

La seriación estilística de Uhle en Pachacamac, concebida como columna cronológica matriz, fue la base de la primera periodificación arqueológica de la historia del Perú antiguo y, a grandes rasgos, su validez se mantiene hasta nuestros días: estilos regionales tempranos; el estilo Tiahuanaco y otros epigonales – Huari –; estilos regionales tardíos como Chimú; y, por último y más reciente, el estilo inca (Willey y Sabloff 1980: 73). Sin restarle un ápice de mérito, empero, también se debe reconocer, tal como advierte Rowe (1954: 20), que para Uhle la estratigrafía – en este caso la superposición de tumbas – no era el método primordial en el que se basó para confeccionar la cronología relativa de Pachacamac, sino que, más bien, recurrió a ella para confirmar sus interpretaciones tipológicas expresadas en su seriación estilística. En todo caso, resulta muy acertada la opinión de William D. Strong⁵⁶ (1948: 94), uno de los más importantes arqueólogos peruanistas, quien reseñará el trascendental papel de Uhle en la arqueología peruana:

“Usando métodos de análisis estilístico y de asociación de tumbas, fijándose de manera particular en la cerámica, así como en estructuras y otros artefactos, Uhle, construyó gradualmente una secuencia cultural del Perú prehistórico donde antes no había existido nada”.

A partir de sus excavaciones en Pachacamac y hasta 1911 – año en que abandona Perú con dirección a Chile – el arqueólogo alemán se dedicará plenamente al estudio de la arqueología peruana con la firme intención de confirmar y extender su cronología relativa, motivo por el cual llevará a cabo múltiples exploraciones y

⁵⁵ Según declara el propio Uhle (2014: 177), el periodo B es el más temprano identificado en Pachacamac.

⁵⁶ El antropólogo y arqueólogo estadounidense William Duncan Strong nació en 1899 y falleció en 1962.

excavaciones por toda la geografía peruana que le condujeron a Trujillo, Huamachuco, Chíncha, Ica, Supe, Cuzco, Puno y Arequipa (Kaulicke 1998a: 27)⁵⁷.

A modo de corolario amerita recuperar una cita de Willey y Sabloff (1980: 73) en donde evalúan el papel transformador y trascendental de Uhle en la arqueología americana, hecho que cabe trasladar a la arqueología peruana:

“En retrospectiva, Uhle aparece en la parte superior de cualquier lista de los arqueólogos sobresalientes del periodo clasificatorio-descriptivo; de hecho, él ayudó a transformar la arqueología americana de ese periodo y a implantar una nueva era. Se adelantó a cualquiera de sus contemporáneos en la comprensión de la importancia de la cronología. Todo esto se resume perfectamente en una declaración suya: “En los estudios americanistas lo primero que se tuvo que hacer fue introducir la idea del tiempo, hacer que la gente admitiera que los tipos [culturales] podían cambiar”.

1.2.1.2. Uhle inaugura la Mochicología: las “Ruinas de Moche” y el estilo “Proto-Chimú”

Tras un paréntesis de dos años en los Estados Unidos, gracias al auspicio de la Universidad de California⁵⁸, Uhle regresará al Perú a mediados de 1899, partiendo casi inmediatamente hacia la costa norte (Rowe 1954: 6-7). Durante bastante tiempo Uhle había querido trabajar en la costa norte peruana, de manera que planeó su siguiente campaña arqueológica en esta región, primeramente realizando diversos reconocimientos y prospecciones en Chan Chan – la extensa ciudad de adobe capital del

⁵⁷ Uhle inició sus investigaciones arqueológicas de Perú en Ancón y Pachacamac, costa central peruana, durante 1896 y principios de 1897. Tras dos años de investigaciones en los Estados Unidos en donde ultima la escritura de su obra sobre los trabajos arqueológicos en Pachacamac que se publicará en 1903, Uhle regresa al Perú a mediados de 1899 con dirección a la costa norte para centrarse en Chan Chan y las Huacas de Moche (Rowe 1954: 6-7; 1998: 8). Posteriormente pasa a la sierra norte, a Huamachuco, trasladándose después a Chíncha e Ica en la costa central. A finales de 1901 vuelve a los Estados Unidos, retornando a Perú en Diciembre de 1903, y durante 1904 excavará, de nuevo, en Ancón y, por vez primera, en los valles de Chancay y de Supe, al norte de Lima. En la primera mitad de 1905 realizó trabajos arqueológicos y antropológicos en Cuzco, tras los que emprendió una serie de viajes por Puno y llevó a cabo pequeñas excavaciones en Arequipa. A su vuelta a Lima, visita Chala y Nazca, en la costa sur, llegando a la capital a fines de 1905 (Rowe 1954: 8-11). En 1906 excavará en Nievería, Lima, a la espera de iniciar sus funciones como director del recién fundado “Museo de Historia Nacional”. Este cargo institucional será ocupado por Uhle desde 1906 hasta 1911, año en el que no se le prorroga el contrato, razón por la que acepta la propuesta del gobierno chileno para organizar un museo arqueológico en Santiago, el “Museo de Etnología y Antropología” (Rowe 1954: 12-14).

⁵⁸ Uhle tendría su principal mecenas en Phoebe A. Hearst – madre del magnate estadounidense de la comunicación William Randolph Hearst –, benefactora de la Universidad de California y quien patrocinó entre 1899 y 1905 sus investigaciones peruanas básicamente para constituir una serie de colecciones arqueológicas para el recién creado museo de esa universidad (Rowe 1954: 7; Harris 1979: 277; Castillo 2013: 162). Por esta razón, gran parte de las colecciones compiladas por Uhle en Perú se encontraban en Berkeley, en la Universidad de California, cuando Kroeber procedió a estudiarlas. En la actualidad, la mayoría de las colecciones de Uhle se conservan en el “Museo Phoebe Hearst” en California y el resto se encuentra en Filadelfia (Kaulicke 2001: 71).

reino Chimú –, para después concentrarse en las ruinas de Moche (Rowe 1954: 7; Uhle 2014: 121-122). Uhle (2014: 122) supuso que las investigaciones en este último sitio serían más fructíferas para descifrar la historia del valle de Trujillo (valle de Moche) en términos cronológicos, por cuanto parecía ofrecer un material cultural más temprano que el resto (Rowe 1954: 7). Uhle ya había conocido en las colecciones museísticas de Berlín tanto la cerámica negra modelada que se identificaba como Chimú, como las “vasijas figurativas policromas” que después se bautizarían como Mochica⁵⁹; pero, en aquel tiempo se mantenía la creencia común de que estas particulares cerámicas también pertenecían al estilo Chimú (Lumbreras 1998: 185; Rowe 1998: 11-12; Uhle 2014: 149). Precisamente las informaciones etnohistóricas habían inducido al error, pues ellas recogían que los Incas habían conquistado el reino Chimú que gobernaba la costa norte desde su capital de Chan Chan y, por ende, los investigadores correlacionaban dichas vasijas policromas norteñas que mostraban un alto desarrollo formal y decorativo con los chimús. Esto lo explica el propio Uhle (1901: 94) en un sucinto artículo de 1901 intitulado “La antigua civilización peruana”:

“El autor vino a este valle con la idea preconcebida, la única que existía hasta ahora, de que los objetos de alfarería coloreados y muy artísticos en parte, que se encuentran en este y en los vecinos valles, representaban a la alta civilización del poderoso imperio del Chimú, destruido por los Incas. En sus ideas se asociaban, por consiguiente, aquella alfarería con las ruinas de Chanchán. Pero en Chanchán y sus alrededores se encuentran restos de una cultura que tiene caracteres muy diferentes”.

Demostrando una vez más su excepcional intuición, Uhle (2014: 122, 130) se opuso a la tesis que atribuía el complejo de las Huacas del Sol y de la Luna a la época Chimú y decidió excavar en las ruinas de Moche porque, según sus propias palabras, ahí estaba “el meollo de los problemas presentados por la cultura llamada Chimú”.

Desde sus primeros contactos en Alemania con los estudios de Stübel de Tiahuanaco, Uhle siempre acudirá al contraste de características constructivas de los monumentos arquitectónicos como primer recurso para esbozar una primordial datación relativa, por lo que antes de proceder a excavar en las ruinas de Moche había realizado

⁵⁹ Llama la atención que Uhle describiese el estilo cerámico predominante en las ruinas de Moche como vasijas policromas, pues su descripción se corresponde más acertadamente a una cerámica bícroma (rojo y blanco), mientras que sí parece hacer una definición más cabal con las “finas vasijas policromas de Ica” que se correspondería con el estilo que denominó “Proto-Nazca” (Kaulicke 2014: 31).

una serie de visitas arqueológicas a Chan Chan. La comparación arquitectónica de Chan Chan con las Huacas de Moche llevó a Uhle (1998a: 208) a una conclusión evidente:

“Las ruinas de Moche debieron de tener su significado histórico principal en una época diferente a la de Chan Chan, la conocida capital de los Chimú, aunque su curso histórico pudo ser en general paralelo y compartido”.

Además, los reconocimientos que Uhle (1901: 94-95; 2014: 122-130) realizó en Chan Chan le sirvieron para confirmar la posición tardía del sitio, identificando la cerámica negra pulida con el estilo de la cultura de los chimús y, consecuentemente, con el estilo del último periodo preincaico de Pachacamac; así mismo, puesto que la cerámica de Chan Chan aparecía asociada a la incaica – tiempo que había sido fijado históricamente –, el estilo cerámico predominante en las ruinas de Moche representado por finos vasos coloreados que no manifestaban ninguna influencia de los estilos chimú ni inca, necesariamente tenían que ser de un periodo anterior (Kaulicke 2001: 70).

Si bien, con estas exploraciones arqueológicas de Chan Chan pudo contrastar restos culturales como textiles y frisos murales que poseían caracteres distintos de los que le estaban apareciendo en las Huacas de Moche, para Uhle (1998a: 205-206) el fósil director más relevante en arqueología para identificar particularidades culturales era la cerámica suntuaria; de este modo, las vasijas figurativas polícromas de las ruinas de Moche no sólo debían entenderse como indicadores de un periodo cultural sino como representantes de una antigua civilización cuyo origen étnico y posición histórica había que establecer⁶⁰. Esta preocupación de Uhle por interpretar el conjunto de material arqueológico prehistórico como la manifestación cultural de pueblos o grupos étnicos le consignan en la arqueología americana como uno de los precursores del enfoque histórico-cultural, cuyos antecedentes se encuentran en la arqueología prehistórica escandinava y centroeuropea en donde siempre había existido un gran interés por trazar las identidades étnicas del registro arqueológico (Trigger 1992: 156-157). Las diferencias entre el estilo cerámico Chimú y el estilo de las Huacas de Moche, así como su distancia temporal, parecían evidencias suficientes para descartar que los gobernantes de este centro pudieran ser clasificados como chimús, pero, a pesar de ello Uhle (1998a: 206) observó que ambos estilos cerámicos presentaban muchas similitudes formales y parecían distribuirse en una misma área geográfica de la costa norte, razón por la que

⁶⁰ En su obra “Social Evolution” de 1951 Childe (1973: 49) escribe: “Los arqueólogos alemanes y austriacos han dedicado gran esfuerzo a distinguir nuevos estilos de cerámica, convirtiéndolos en los símbolos y a menudo en los epónimos de nuevas culturas”.

bautizó al desconocido estilo de los vasos polícromos con el término “Proto-Chimú”. Esto, lo declara Uhle (1998a: 206) en su artículo publicado originalmente en alemán en 1913 e intitulado en español “Las Ruinas de Moche”⁶¹ – fue traducido al español por el historiador Horacio Urteaga en 1914 –:

“Ya que los Incas no gobernaron más de 300 a 400 años en el Cuzco, etc., no podemos saber si los gobernantes de los valles de Trujillo, Chicama, etc., de hace miles de años deberían llamarse Chimú aún. Por eso he creado la denominación de alfarería Proto-Chimú, en la cual aún se guarda la unidad local y una ascendencia cultural general con los últimos Chimú. La relación cultural general, sin embargo, se deja abierta, lo cual lleva a la renuncia temporal y de la identidad con los históricos gobernantes Chimú”.



Figura 6. Cerámicas “Proto-Chimú” extraídas por Uhle en 1899 en el área funeraria al pie de la Huaca de la Luna (<https://puntoedu.pucp.edu.pe/noticias/el-legado-de-la-cultura-moche/>).

Empero, se debe recalcar que la primera denominación que el arqueólogo alemán hizo del estilo Proto-Chimú en sus manuscritos fue la de “Periodo F”, que le

⁶¹ En 2014 el arqueólogo alemán Peter Kaulicke después de décadas de ingentes esfuerzos consiguió publicar el manuscrito original de las “Ruinas de Moche” que Uhle terminó de redactar en 1903 y que iba a ser publicado en su versión inglesa por la Universidad de Berkeley, California, pero que nunca llegó a ver la luz. El artículo de 1913 “Die Ruinen von Moche” de Uhle es una versión abreviada del homónimo informe original de sus trabajos en el sitio de Moche.

singularizaba y diferenciaba de los periodos hallados en Pachacamac cuya secuencia discurría desde el más temprano A hasta el más tardío E (Kaulicke 2014: 26).

Recapitulando, Uhle se dirigió a excavar en las Huacas de Moche fijándose como propósito tanto determinar la ubicación cronológica del sitio dentro de la secuencia cultural que había establecido en Pachacamac, como identificar la inédita cultura de esta elaborada y colorida cerámica para reconocerla en el conjunto de las antiguas civilizaciones peruanas conocidas. En consecuencia, se debe subrayar que el nacimiento de la Mochicología se produjo con los trabajos arqueológicos que Uhle emprendió en las ruinas de Moche desde septiembre de 1899 hasta febrero de 1900, realizando el descubrimiento de una antigua civilización peruana que en la década de los años veinte sería bautizada como la cultura Mochica (Castillo 2001: XIX; 2013: 161). Lo digno de destacar es que Uhle planificó y llevó a cabo estas investigaciones más de dos décadas antes de que el arqueólogo australiano V. Gordon Childe y la corriente histórico-cultural generalizasen el concepto de cultura arqueológica.

Siguiendo el planteamiento metodológico que ya plasmó en sus investigaciones en Pachacamac, el primer trabajo al que Uhle (2014: 146-147) se dedicó en las ruinas de Moche fue el exhaustivo registro de los rasgos arquitectónicos y constructivos de las Huacas del Sol y de la Luna, cuya primera impresión le llevó a inferir que debieron ser contemporáneas, pertenecientes a la misma época cultural – si bien sugiere que Huaca de la Luna fue anterior en su construcción a la del Sol – y que debieron cumplir la función de templos (Kaulicke 2001: 70; 2014: 26; Uceda 2010: 177):

“Sería osado suponer que la Huaca del Sol, tan parecida a la Huaca de la Luna en su construcción, si bien de proporciones mayores y vistosa por la pirámide sobre la plataforma más grande, pertenezca a una época distinta a la de la Huaca de la Luna. Si se supone que ambas construcciones se realizaron una tras otra y no al mismo tiempo, sería razonable ver en la Huaca de la Luna el monumento más temprano y no más reciente debido a sus pequeñas proporciones, a su ubicación debajo del enigmático Cerro Blanco y por el culto relacionado” (Uhle 1998a: 219).



Figura 7. Fotografía de las Huacas de Sol y de la Luna realizada por Max Uhle en 1899. Al fondo se aprecia el Cerro Blanco (<https://digital.iai.spk-berlin.de/viewer/image/769044808/15/#topDocAnchor>).

El reconocimiento espacial de los sitios arqueológicos era de vital importancia para el arqueólogo alemán, por cuanto le ayudaba a localizar posibles áreas funerarias que posteriormente procedía a excavar y cuyas tumbas le proporcionaban la mayor parte de las informaciones que empleaba para confirmar sus precisiones cronológicas (Kaulicke 2014: 26). Por ende, siguiendo la lógica aplicada en Pachacamac, Uhle (2014: 211) centró las excavaciones más intensas al pie occidental de la Huaca de la Luna con la pretensión de hallar un número mayor de entierros de la “forma cultural F”. Las excavaciones en esta área – que Alfred Kroeber (1925: 195) erróneamente denominó “Sitio F” y que en la actualidad se conoce como “Plataforma Uhle” –, fueron de enorme relevancia porque produjeron el hallazgo de aproximadamente unos cuarenta entierros intactos que en su mayoría exhibieron recintos de tipo cámara – denominados sarcófagos por Uhle –, contruidos con el mismo modelo de adobe que la estructura principal y que revelaron casi exclusivamente material arqueológico del Periodo F, a saber, de estilo Proto-Chimú (Kaulicke 2001: 70; 2014: 27-28; Uhle 2014: 214, 222). Al respecto, las conclusiones de Uhle (1998a: 219) fueron palmarias, como se desprende de sus propias palabras:

“El resultado de las excavaciones en la Huaca de la Luna es la constatación de su construcción en un periodo de una cultura local caracterizada por una cerámica de vasijas policromas en ausencia completa de la cultura Tiahuanaco”.

Uhle concluyó que esta inédita cultura, correspondiente al Periodo F y cuyo estilo posteriormente denominó Proto-Chimú, fue en términos cronológicos pre-Tiahuanaco.



Figura 8. Plano de la Huaca de la Luna realizado por Max Uhle. El área designada “cementerio” se corresponde con la Plataforma Uhle, denominada inexactamente “Sitio F” por Kroeber. (<https://digital.iai.spk-berlin.de/viewer/image/769044808/2/#topDocAnchor>).

No obstante, pese a la espectacularidad de los hallazgos en Huaca de la Luna, las excavaciones en otros emplazamientos del complejo arqueológico resultaron ser más útiles para la construcción de la secuencia cronológica completa del sitio (Kaulicke 2014: 26). Especialmente importantes para dicho propósito fueron las realizadas en la Huaca del Sol en donde Uhle (1998a: 214, 219) excavó en un cementerio saqueado en la plataforma meridional de la enorme pirámide y en algunos contextos funerarios ubicados en el extremo norte de esta estructura. Empero, sus primeras excavaciones las realizó en un cementerio ubicado aproximadamente a 150 metros al sur de la Huaca del Sol donde halló cerámica chimú, constatando también la presencia de unos pocos híbridos chimú-inca que, en consecuencia, definían el cementerio como perteneciente al último periodo de ocupación del valle (Kroeber 1925: 197; Uhle 1998a: 212-214; 2014: 150; Kaulicke 2014: 26).

En las excavaciones del cementerio en la terraza sur de la Huaca del Sol, Uhle (1998a: 221-224; 2014: 178, 188) encontró varias tumbas íntegras que contenían principalmente cerámica negra con decoración en relieve distinta a la Chimú y en la que se percibían reminiscencias de las formas culturales B (Tiahuanaco) y F (Proto-Chimú); de ello infiere que este nuevo estilo cerámico es sucesor de aquellos y lo catalogó como perteneciente a la forma cultural G⁶² (Uhle 2014: 188; Kroeber 1925: 196, 207). Además, Uhle (1998a: 221) advirtió que las cámaras funerarias del Periodo G parecían haber sido construidas en el interior de la construcción mediante el desmantelamiento de adobes o levantando muros, de ahí que infiriera que este cementerio no era contemporáneo con el monumento, dado que “ninguna de estas estructuras funerarias fecha el inicio de la ocupación del cementerio, sino que, por el contrario, son del periodo final y debido a ello escaparon a la destrucción” (Kroeber 1925: 196, 207). Entre los desechos y el relleno que Uhle (1998a: 224; 2014: 177-179) develó aparecieron numerosos restos cerámicos, con una ocasional presencia de fragmentos Proto-Chimú, pero, una mayor manifestación de tiestos del estilo Tiahuanaco representado en Pachacamac – Huari o Periodo B – (Kroeber 1925: 196). Al respecto Kaulicke (2014: 27) manifiesta:

“En esta área Uhle puede detectar la secuencia F (Proto-Chimú/Mochica), B (Tiahuanaco [Huari] como en Pachacamac) y G que sigue directamente a ambos, mientras están ausentes los periodos D (Chimú) y E (Inca), lo cual demuestra que la Huaca del Sol no puede ser obra ni de los chimús ni de los incas”.

Gracias a estas secuencias Uhle (1998a: 224) dedujo que la Huaca del Sol era más temprana que los contextos funerarios con objetos asociados del estilo Tiahuanaco – Huari – que exponían (Kroeber 1925: 196-197).

En el cementerio al pie septentrional de la Huaca del Sol, Uhle pudo registrar varios niveles culturales. En superficie, asociado a la arquitectura de esta área se podía observar gran cantidad de fragmentos de cerámica policroma del Periodo F que establecían la prioridad de este estilo sobre los entierros (Kroeber 1925: 197). En un primer nivel, Uhle (1998a: 226-227) halló un contexto funerario con cerámica chimú ordinaria o de color negro; en otro nivel más profundo aparecieron dos tumbas con tres piezas con una distintiva decoración tricolor “rojo-blanco-negro” de un estilo familiar

⁶² Esta cerámica de estilo misceláneo ingresaría dentro de la clasificación del estilo Huari Norteño que décadas más tarde acuñó Larco (1948) (Uceda 2010: 176).

en Pachacamac – Periodo C que se corresponde al Periodo Intermedio Tardío –; y en un último nivel unos contextos funerarios aislados del estilo post-Tiahuanaco del periodo G – un estilo local regional del Horizonte Medio – (Kroeber 1925: 196-197).



Figura 9. Plano de la Huaca del Sol realizado por Max Uhle. Las áreas prospectadas y excavadas aparecen designadas con letras (<https://digital.iai.spk-berlin.de/viewer/image/769044808/3/#topDocAnchor>).

El resultado de todas estas excavaciones en la Huaca del Sol permitieron sustentar arqueológicamente a Uhle (1998a: 224) que ésta debió ser coetánea con la Huaca de la Luna por haberse fundado en el tiempo de las vasijas policromas del Periodo F – Proto-Chimú –, si bien, debió tener un tiempo de uso más largo como se comprobaba por el hecho de que sus áreas funerarias siguieron siendo utilizadas en el posterior Periodo B – Tiahuanaco de Pachacamac, es decir, Huari – e incluso mucho después en el Periodo G – post-Huari – (Kaulicke 2014: 30).

Pero, además, Uhle (2014: 320-324) también excavó varios muros y otras pequeñas construcciones en la cima del Cerro Blanco – montaña en cuya ladera se ubica la Huaca de la Luna –, que se pudo constatar que pertenecían al Periodo D – Chimú –, aunque la aparición en superficie de tiosos de recipientes pintados del Periodo F confirmaba el uso de este espacio de culto en momentos anteriores al levantamiento de estas edificaciones.

Por último, Uhle (1998a: 212-214, 223-224) documentó un pequeño cementerio saqueado en la planicie entre ambas huacas que exponía tiestos esparcidos de cerámica negra chimú y numerosos fragmentos de artefactos, destacando textiles que presentaban las características del periodo Tiahuanaco en Pachacamac y que indicarían una anterioridad al empleo del cementerio durante el periodo Chimú; pero, entre la tierra suelta y debajo de los contextos funerarios, aparecieron algunos restos culturales, cerámica y piezas de oro afines al estilo Proto-Chimú que fijarían la antigüedad de la llanura. Desde sus primeros reconocimientos en las ruinas de Moche, Uhle (1998a: 208-209; 2014: 136, 314) se percató que en la planicie entre las huacas del Sol y de la Luna se distinguían algunas estructuras de adobe muy erosionadas que probablemente en su estado original serían casas, y que interpretó como evidencias de una antigua ciudad que sería contemporánea con los monumentos:

“Las fachadas frontales de ambas construcciones monumentales se miran como confirmando su unidad arquitectónica. Entre ellas debe haberse extendido la antigua ciudad de casas y chozas, de la cual aún existen testimonios en forma de elevaciones que esconden muros de casas” (Uhle 1998a: 208-209).

Tras sus investigaciones Uhle pudo corroborar esta intuición y dató esta antigua ciudad como perteneciente a la forma cultural F.

Producto de todas estas informaciones, obtenidas básicamente mediante excavaciones en contextos funerarios y a través de un razonamiento estilístico basado en analogías con los estilos hallados en Pachacamac, que le permitieron fijar respecto a los horizontes Tiahuanaco e Inca el orden cronológico de los nuevos estilos encontrados en las ruinas de Moche, Uhle (2014: 119-120, 177-178, 207) presenta un tanto confusamente una secuencia estilística de cinco periodos – establecida desde el más antiguo al más reciente – para la región de Trujillo: el estilo F Proto-Chimú; el estilo B Epigonal o Tiahuanaco de Pachacamac – Huari –; un estilo local-regional denominado G – Horizonte Medio –; un estilo tricolor geométrico “rojo-blanco-negro” tihuanacoide – reconocido como Chimú Temprano del Periodo Intermedio Tardío –, similar al C de Pachacamac; y el estilo Chimú o D de Pachacamac⁶³.

⁶³ Sobre la base de los trabajos arqueológicos que viene realizando Santiago Uceda (2010: 175, 200) desde hace más de dos décadas en las huacas del Sol y la Luna se puede traducir esta secuencia estilística de Uhle a una secuencia ocupacional del complejo arqueológico: una ocupación original y principal Moche del sitio como centro urbano ceremonial; una reocupación Huari de la Huaca del Sol como

Cuando Uhle (2014: 149) comenzó sus trabajos en las ruinas de Moche se impuso las tareas de “determinar la o las formas culturales de este importante asentamiento antiguo” y “determinar la edad y pertenencia cultural de los dos complejos principales, la Huaca del Sol y la Huaca de la Luna”; tras acabar sus investigaciones, él mismo se congratula de haber cumplido sus objetivos en su totalidad:

“Con estas excavaciones creo haber probado plenamente que ambos monumentos pertenecen a la época de la cerámica policroma, de que esta época es anterior y completamente independiente al periodo de Tiahuanaco y que la función de los templos era la del culto, el cual se interrumpió en el tiempo más temprano de la Huaca de la Luna, pero siguió en vigencia largamente en la Huaca del Sol. Por el contrario, ninguno de esos monumentos fue utilizado para el culto en el tiempo propiamente Chimú y menos aún en el tiempo de los Incas, con lo cual se descalifica definitivamente todo planteamiento que atribuye ambos monumentos a los Incas” (Uhle 1998a: 214).

En definitiva, con estos primigenios trabajos arqueológicos en las ruinas de Moche, Uhle pudo demostrar que la Huaca del Sol y de la Luna no podían ser obra ni de los incas, ni de los chimú y ni siquiera de los tiahuanaco, sino de la “forma cultural F” asociada al flamante estilo Proto-Chimú, cuyas evidencias arqueológicas poseían un carácter tan excepcional y monumental que, en el párrafo introductorio de su texto de 1903 “Las ruinas de Moche”, le llevan a afirmar con rotundidad:

“Pocas de las diversas culturas que se desarrollaron en la Antigua América poseen una relevancia destacada y ocupan un lugar tan alto de acuerdo a su grado de desarrollo como la antigua civilización peruana de la zona de Trujillo y Chimbote” (Uhle 1998a: 205).

Asimismo, Uhle (2014: 149) se atribuyó la tarea general para el valle de Trujillo (Moche) de “determinar la secuencia de las culturas del valle en su totalidad”, y con esta intención, tras terminar sus excavaciones en las Huacas de Moche, procedió a realizar prospecciones y otras investigaciones arqueológicas en la parte alta del valle de Moche y de Chicama. Al respecto, el arqueólogo peruano Jesús Briceño (2010: 205), quien es uno de los arqueólogos actuales que mejor conoce en el terreno las localizaciones arqueológicas serranas del departamento de La Libertad, destaca estas investigaciones como una gran contribución de Uhle a la arqueología peruana:

“La propuesta metodológica de realizar un reconocimiento completo de la cuenca hidrográfica de un valle costero, como fue su viaje desde Trujillo a

necrópolis; y una ocupación Chimú en la cima de Cerro Blanco y en varias áreas funerarias, asignando al sitio una función de lugar de culto.

la sierra de Huamachuco con el propósito de conocer las relaciones transversales de las sociedades prehispánicas del área andina”.

Y es que Uhle intuyó que para entender mejor la ocupación moche en la parte baja del valle se deberían conocer las características que presentaba la parte alta y serrana del mismo, tal como señala Briceño (2010: 205, 228):

“Uhle era consciente de la importancia de conocer primero y de manera integral la configuración de un valle desde sus orígenes en las partes altas, antes de seguir excavando en tumbas o construcciones monumentales en la costa”

En este aspecto, Uhle se anticipó a Kroeber, quien en la década de los veinte realizó una serie de visitas arqueológicas a los valles de la costa norte, y siempre reconoció la vital importancia de los factores geográficos y ecológicos en materia de adaptación cultural para explicar la naturaleza de los asentamientos prehispánicos de la costa (Briceño 2010: 205). Por ello, Uhle también debe ser considerado uno de los precursores de los estudios arqueológicos de patrones de asentamiento que décadas más tarde, desde la antropología ecológico-cultural, llegarían a la arqueología peruana con la puesta en marcha del Proyecto Valle de Virú en 1946. Briceño (2010: 206, 228) también señala que, a pesar de que el viaje de Uhle fue muy apurado, de tan solo 108 días para reconocer la mayor parte del valle alto de Moche y Chicama, se puede observar su extraordinaria intuición al considerar que tanto las Huacas de Moche como la zona de Huamachuco debieron estar de alguna manera relacionadas (Kaulicke 1998c: 75):

“Con este viaje desde la parte baja del valle de Moche hasta Huamachuco, Uhle concluye que las ocupaciones humanas de la costa no podían haber existido sin las de la sierra. Sin embargo, estos contactos entre más de una región, no están representando la simple “colonización” o “migración”, sino que Uhle tiene claro una “independencia” de las sociedades (llámese costeña, serrana o selvática) que reciben “impulsos” que van originar un impacto en la adquisición de un grado mayor de complejidad cultural entre ellos” (Briceño 2010: 228).

Recapitulando, es cierto que Uhle, debido al estado embrionario de la arqueología andina, otorgó un fuerte énfasis a los “sitios tipo” o primarios para caracterizar los estilos y las culturas porque podían proporcionar con mayor posibilidad entierros suntuarios intactos; pero, en todo caso, no se debe obviar que cuando procedió a investigar un sitio arqueológico, siempre intentó ubicarlo en un contexto regional y no examinarlo de manera aislada (Briceño 2010: 228). Por ende, pese a que las excavaciones en las Huacas de Moche proveyeron de la información necesaria para

determinar la antigüedad del sitio y su pertenencia al estilo Proto-Chimú, Uhle pudo constatar la presencia de esta cerámica polícroma en diversos sitios en las inmediaciones de Trujillo, por lo que intentó localizar su distribución geográfica. Se tiene constancia de que Uhle, cuando menos en 1907, había definido con gran acierto el territorio de la cultura Proto-Chimú a partir de la aparición de sus diagnósticos vasos coloreados, ubicándola desde el río Lambayeque hasta el río Huarney (Kaulicke 2001: 105). El hecho que el arqueólogo alemán recurriese tempranamente a un método corológico⁶⁴, que iba a cobrar una importante popularidad gracias a la corriente de la arqueología histórico-cultural, revela su trascendental importancia no sólo en la arqueología andina sino en un ámbito arqueológico más universal.

Asimismo, otro de los legados de Uhle a la arqueología peruana se refiere al uso de uno de los procedimientos básicos de atribución cultural dentro una escala espacio-temporal que la arqueología histórico-cultural se encargó de generalizar durante la primera mitad de siglo XX, a saber, la identificación a través de un estilo cerámico de una cultura arqueológica que a su vez se asimilaba con un grupo étnico particular. Esta concepción historicista y étnica de cultura, de amplia raigambre en la arqueología prehistórica del norte y centro de Europa, se implantará desde tiempos de Uhle en la arqueología peruana y va a ser recurrente entre los investigadores que se aproximaron al fenómeno mochica en los siguientes decenios – v.g. Kroeber 1944; Larco 1948; Horkheimer 1961; Donnan 1973 –. Es más, en su preocupación por identificar la identidad étnica del pueblo que construyó las Huacas de Moche, Uhle (1998a: 227) también se valdrá de la clasificación craneológica como un criterio adicional a lo propiamente arqueológico:

“Se ha comprobado que los cráneos dolicocefalos, los cuales definen el carácter de los cementerios [de las Huacas del Sol y la Luna], representan junto con ella la cultura más temprana que encontramos en el valle [de Moche]”.

Como señala el arqueólogo peruano Luis G. Lumbreras (1998: 186), la connotación evolucionista de corte biólogo acerca de la naturaleza y el comportamiento humanos que inspiró a Uhle estaba grandemente condicionada por el concepto de raza, lo que influyó en sus trabajos de campo, “donde prestaba poca

⁶⁴ Kaulicke (2001: 98) define lo que en arqueología se denomina corología como “la distribución espacial coetánea de un número de rasgos que define grupos regionales”.

atención a los restos físicos humanos, con excepción de los cráneos, que en aquel entonces eran el principal recurso para el diagnóstico de las razas”.

Por último, cabe destacar que muchas aportaciones de las intervenciones arqueológicas de Uhle en las ruinas de Moche cobran vigencia hoy día pues han podido ser verificadas por los actuales trabajos ejecutados por el Proyecto Arqueológico Huaca del Sol y la Luna dirigido por Uceda (2010: 176):

“Consideramos que los aportes principales de Uhle fueron tres: el primero fue la secuencia ocupacional del sitio y la ubicación en el tiempo del componente cultural más importante en el sitio, la ocupación Moche, que él denominó Proto-Chimú. El segundo fue haber advertido sobre la presencia de un poblado que formaba parte de las dos imponentes construcciones, las Huacas del Sol y de la Luna⁶⁵. El tercero fue la descripción de un grupo de tumbas moche al pie de Huaca de la Luna”.

Por su parte, Kaulicke (2014: 54) reconoce otros grandes aportes de Uhle que han sido confirmados plenamente en los proyectos posteriores: constatar que la Huaca del Sol y la Huaca de la Luna correspondían al mismo lapso, a saber, a la cultura-estilo Moche; reconocer que la Huaca del Sol fue ocupada por más tiempo que la Huaca de la Luna, por cuanto registraba la presencia de contextos funerarios posteriores a Moche pero anteriores a Chimú⁶⁶; y advertir la existencia de una ciudad entre ambas huacas cuya secuencia por lógica debería corresponder en el tiempo a ambos monumentos.

Frente al exiguo estado de conocimientos de la historia del antiguo Perú, las investigaciones de Uhle en las ruinas de Moche significaron un hito primordial tanto para la Mochicología como para una arqueología peruana que daba sus primeros pasos. Por todo ello, se debe ponderar y valorar lo atinado de sus interpretaciones a la luz de más de un siglo de Mochicología. La llegada de Max Uhle al Perú a fines del siglo XIX significó la implantación de una metodología científica en el campo de la arqueología que se materializó en las primeras excavaciones arqueológicas profesionales en la costa

⁶⁵ En este aspecto Uceda (2010: 175) apunta que a partir de las excavaciones sistemáticas desde 1995 hasta la actualidad se ha podido proponer la existencia en la planicie de Moche de un centro urbano que debió conformar la capital política y administrativa del estado territorial Moche sureño. Este hecho, declara Uceda (2010: 201) se correspondería con una de las primeras manifestaciones de una ciudad en el mundo andino.

⁶⁶ Uceda (2010: 195, 199) ha definido dos momentos principales en la secuencia general del sitio: uno primero, desde el 100 al 650 d.C. en el que la Huaca de la Luna se constituyó como el centro del poder religioso y político; un segundo, desde el 650 al 900 d.C. en el que se completó la construcción de la Huaca del Sol y se abandonó el templo viejo de la Huaca de la Luna, por lo que la primera paso a ocupar una posición primordial como centro de poder político y administrativo y no tanto religioso. En cualquier caso parece que Uhle estaba en lo cierto al asignar un mayor periodo de ocupación y uso a la Huaca del Sol.

norte y que dieron como resultado la revelación en las ruinas de Moche de un estilo cerámico que hasta entonces sólo se conocía en colecciones museísticas y privadas y que bautizó como “Proto-Chimú”. El alto desarrollo artístico y estético del estilo Proto-Chimú y la monumentalidad de las construcciones vinculadas a él, le llevó a considerar que la “civilización de los vasos coloreados” de la región de Trujillo era “la más alta que haya jamás existido en la época prehispánica del Perú” (Uhle 1901: 95). Por otra parte, el examen de sus trabajos arqueológicos en las Huacas de Moche le permite confrontar concepciones que serán fundamentos epistémicos de la ulterior arqueología histórico-cultural, por cuanto Uhle percibía los estilos alfareros como representativos de un periodo cultural y de una forma cultural, es decir, de una cultura arqueológica. Además, sus investigaciones en la costa norte no sólo le condujeron a descubrir una anónima y excepcional civilización, sino que le permitieron responder con fidelidad a cuestiones que permanecían inescrutables antes de la aplicación de los modernos métodos arqueológicos, tales como el establecimiento cronológico de la cultura Proto-Chimú con respecto a otras grandes culturas del antiguo Perú, como Chimú o los Incas. Ese proceso de formación de una arqueología histórico-cultural en el que se empiezan a desvelar inéditas culturas arqueológicas que había que caracterizar estilísticamente, ubicarlas cronológicamente y delimitar su ámbito geográfico, es decir, darles una entidad propia, se le debe fundamentalmente a la tarea pionera de Uhle. En términos generales se debe destacar que la introducción de la idea del tiempo en la arqueología peruana es la elogiosa labor que hay reconocer a Uhle en sus investigaciones arqueológicas a lo largo de todo el Perú; no obstante, como señala Kroeber (1927: 630-631), la escasez de informaciones arqueológicas de que se disponía imposibilitó el que se pudiese intentar formular una reconstrucción histórico-cultural de la antigüedad peruana:

“La debilidad básica del esquema de Uhle está en su limitación de conocimiento. Da una explicación de las relaciones de la mayoría de las culturas de la costa –las más conocidas de todas – y de las dos culturas serranas de Cuzco y Tiahuanaco. Deja el resto del territorio serrano – dos tercios de la población del Perú hoy y probablemente en la antigüedad – esencialmente fuera de registro. En resumen, no es una interpretación de la historia cultural del Perú. Es una interpretación de la antigua cultura de la costa peruana, con dos formas de cultura de las tierras altas utilizadas como marcadores para registrar la escala de lo que sucedió en la costa”.

En cualquier caso, si bien hay que destacar a Uhle por su enorme intuición y conocimiento a la hora de reconocer manifestaciones culturales particulares y poder

organizarlas en un orden temporal, también hay que admitir que sus razonamientos son frecuentemente difíciles de seguir y que recaen sobremanera en argumentos estilísticos, en detrimento de otros más firmes como la estratigrafía. En este sentido Rowe (1954: 20), posiblemente el mayor conocedor de la obra y vida de Uhle, menciona:

“El propio razonamiento de Uhle es a menudo tan oscuro que uno se pregunta si éstos hubieran producido la repercusión que tuvieron sin la lúcida exposición de Kroeber”.

Entre los grandes débitos teóricos de Uhle, hay reconocer que no explicó acertadamente la aparición de esta desconocida cultura Proto-Chimú que por su alto grado artístico merecía ubicarla en la etapa final del antiguo desarrollo cultural peruano, pero que parecía corresponder al periodo más antiguo de civilización conocido en el Perú. La búsqueda de una explicación de los orígenes de las altas culturas andinas iba a ser una incógnita primordial a descifrar para ulteriores arqueólogos peruanos como Tello o Larco, cuyas investigaciones entran ya de lleno en el periodo de la arqueología americana denominado “clasificadorio-histórico” (1914-1960) por Willey y Sabloff (1980).

Para cerrar este epígrafe cabe recalcar de nuevo que con los trabajos de Uhle en las Huacas de Moche quedaba inaugurada la Mochicología y se presentaba al mundo académico una nueva cultura peruana, Proto-Chimú, que con el tiempo pasaría a ser bautizada como cultura Mochica.

1.3.1.3. La posición teórica de Uhle: el evolucionismo y el difusionismo en el marco teórico del desarrollo cultural andino

En su biografía sobre Uhle, Rowe (1954: 19) comenta el poco interés que el arqueólogo alemán mostraba por los problemas teóricos. Ciertamente Uhle sobresale en el terreno metodológico puesto que, gracias a su formación en el estudio de la prehistoria europea y con una corta aunque contrastada experiencia en la arqueología estadounidense – tiempo durante el que estuvo en contacto con la incipiente corriente de pensamiento antropológico boasiana –, introdujo en la arqueología peruana avances en los procedimientos arqueológicos como la estratigrafía, los principios de asociación y seriación y la clasificación tipológica, que constituyeron un gran progreso de las técnicas de excavación y registro del material arqueológico (Trigger 1992: 120; Rowe 1954: 8-9). Respecto a la alusión de Rowe sobre Uhle, Lumbreras (1998: 188) añade:

“Aun cuando se señala que Uhle era poco adicto a la teoría, el examen de su obra muestra un investigador fuertemente adherido a un conjunto de preceptos ontológicos muy firmes y con una metodología derivada de ellos. Uhle no era un empirista caótico, y si bien sus procedimientos no siempre estaban ajustados a todos los principios epistemológicos que prometía, su trabajo denuncia un orden coherente con una posición teórica que mantuvo al parecer desde antes de llegar a América y que enriqueció a lo largo de su permanencia en el campo y sus eventuales visitas a los Estados Unidos de Norteamérica, pero que no alteró sustantivamente”.

Cuando Uhle llegó al Perú tuvo que enfrentarse a un problema epistemológico fundamental dado que, ante la ausencia de referentes cronológicos precisos del pasado peruano anterior al Imperio Inca y contando con vagas informaciones etnohistóricas que no iban mucho más allá de las referencias a grandes civilizaciones como Chimú o Tiahuanaco, se imponía la cuestión acerca de cómo reconstruir el tiempo y el espacio andino prehistórico. Uhle se propuso implantar procedimientos metodológicos nuevos para lograr develar el origen y la historia de las antiguas civilizaciones sudamericanas, y, en consecución de este fin, sostenía que lo más adecuado era la realización de estudios históricos según el método de la arqueología. Este profundo compromiso de Uhle con la historia prehispánica de las civilizaciones americanas le lleva a definir la arqueología como “ciencia eminentemente histórica” (Kaulicke 1998a: 29). La arqueología era para Uhle una disciplina científica de primera importancia emparentada estrechamente con la historia pero, como tenía la firme convicción de que la ciencia positiva era el único medio para entender y explicar la historia, además sostenía que la arqueología también se vinculaba directamente con el proyecto científico de las ciencias naturales y de las nuevas ciencias del hombre y la sociedad (Hampe 1998: 159). Por ello, se deben enmarcar las preocupaciones arqueológicas de Uhle en el contexto del desarrollo de las ciencias sociales dentro de una perspectiva positivista alumbrada en la segunda mitad de siglo XIX y centrada en los orígenes y la evolución de las sociedades humanas (Lumbreras 1998: 182).

Durante su época de formación en Berlín es cuando Uhle entra en contacto con las diversas corrientes de etnología alemana y adopta una posición contraria al principio de la unidad psíquica⁶⁷ que Bastian mantenía; en cambio, se decanta por el dogma de la

⁶⁷ Bastian defendió el precepto de la unidad psíquica de la humanidad para explicar todas las semejanzas culturales dondequiera que se presentaran (Harris 1979: 118); traducido a otras palabras, como resultado de unas ideas elementales universalmente compartidas, los pueblos que se hallen en un mismo nivel de

escasez inventiva de la condición humana y por el difusionismo propuestos por Ratzel. Uhle aceptó desde temprano el cuerpo teórico del método histórico-cultural implícito en la escuela difusionista de etnología germana con su visión de las culturas como formas de vida transmitidas por pueblos específicos de generación en generación (Rowe 1954: 19; Trigger 1992: 156). En consecuencia, Uhle desde sus inicios recurrió al marco teórico de los etnólogos histórico-culturales alemanes para construir explicaciones históricas de los hechos arqueológicos. En aquel entonces la delimitación teórica de la arqueología tradicional respondía en gran medida al carácter ontológico de lo arqueológico, expresado en la metáfora de la “arqueología de la forma” (Criado 2012: 58). La noción ontológica de Uhle de objeto arqueológico estaba ligada a las características formales y tipológicas de artefactos particulares sin configurarse dentro de los términos de significación del contexto arqueológico, a saber, con capacidad informativa sobre diversos aspectos de la actividad social; en este sentido, Lumbreras (1998: 192) indica:

“Eso le permitía la posibilidad de someterlos a un tratamiento analógico con prescindencia de sus nexos históricos concretos, lo que hacía posible derivar consecuencias genéticas para rasgos aislados de objetos particulares, criterio que hacía posible probar sus premisas difusionistas”.

Para Uhle, la cerámica como producto cultural se constituía como el tipo-guía o fósil-director principal para identificar y comparar civilizaciones y, en tanto en cuanto concebía que cada estilo alfarero representaba una cultura y un periodo, dedujo que una sucesión de estilos expresaría directamente el cambio cultural (Rowe 1954: 75; Makowski 1995: 170). Según las propias palabras de Uhle (Rowe 1954: 67-68):

“La igualdad de estilo en ciertos objetos supone la igualdad de tiempo y también de cultura. Los estilos son, por consiguiente, un índice del tipo de civilización. Las civilizaciones se parecen a las personalidades, que son permanentes o cambian con relación a las influencias que actúan sobre ellas. El principal procedimiento de la arqueología consiste, consecuentemente, en la definición de tipos culturales, la observación de sus variaciones, la resolución de las causas de esas variaciones y la identificación de las relaciones entre las civilizaciones y de las influencias que éstas ejercen unas sobre otras”.

Dicho razonamiento, propio de la escuela histórico-cultural de etnología y que adoptaría plenamente la tradición de la arqueología histórico-cultural, se basa en la idea

desarrollo y con problemas similares que afrontar, dentro de los condicionantes impuestos por su medio ambiente, tenderán a plantear soluciones parecidas (Trigger 1992: 101).

de que cada cultura es la representación de una forma de vida característica de un grupo étnico específico y, por tanto, el cambio estilístico en una secuencia expresaría, o bien la sustitución de un conjunto de personas por otro que poseía distinta herencia cultural, o, en todo caso, la mezcla cultural y/o biológica de grupos migrantes con poblaciones nativas. Este tipo de interpretaciones de corte etnocultural que explican el cambio cultural a partir de teorías difusionistas será empleado por el arqueólogo alemán a la hora de analizar el desarrollo cultural en los Andes Centrales. Uhle fue un profundo defensor del difusionismo desde sus años de formación, pero con la plena madurez profesional llegó a asumir que hasta la más remota similitud de rasgos entre culturas indicaría algún tipo de conexión histórica a gran escala; por ello, mantenía que un cuidadoso estudio comparado de las culturas permitiría establecer las relaciones entre ellas y comprender de qué manera se influyen entre sí favoreciendo el cambio (Rowe 1954: 20). Uhle pensaba que examinando las numerosas conexiones existentes entre las civilizaciones se podría construir una auténtica historia de los “tipos de culturas en diferentes regiones del mundo” (Rowe 1954: 65). En este sentido, parece que la “Escuela de etnología de Viena” liderada por Fritz Graebner⁶⁸ y Wilhelm Schmidt⁶⁹, quienes formularon la teoría de “círculos culturales”⁷⁰, debió tener una fuerte incidencia en el establecimiento de sus tesis difusionistas, algo que el propio Uhle se encargó de puntualizar (Kaulicke 2010: 17):

“Los métodos generales y las teorías de la nueva ciencia de la etnología han estado evolucionando continuamente hasta ahora. Según las nuevas teorías de Graebner y Foy de Alemania y Guillermo Schmidt de Viena, ningún tipo de civilización alcanza un grado de civilización más alta sin haberse rozado con representantes de civilizaciones más altas y haber sufrido la inundación por ellas. Considero que esta teoría en muchos sentidos no es más que un desarrollo de mi propio método de la comparación de civilizaciones hasta su última consecuencia⁷¹”.

⁶⁸ El antropólogo alemán Robert Fritz Graebner nació en 1877 y falleció en 1934.

⁶⁹ El antropólogo y misionero alemán Wilhelm Schmidt, fundador de la “escuela histórico-cultural de Viena”, nació en 1868, muriendo en 1954.

⁷⁰ Graebner y Schmidt sostenían que a partir de la distribución contemporánea de rasgos culturales se podía reconstruir un número limitado de círculos culturales originales desde el que se suponía que habían evolucionado y difundido los complejos culturales. Así pues, Graebner y Schmidt defendieron el carácter monogenético de las invenciones culturales en pos de sustentar que en estas pocas áreas de innovación y difusión se gestaron todas las demás culturas primitivas del mundo (Harris 1979: 333).

⁷¹ Amerita comparar este texto de Uhle donde reivindica su método comparativo de las civilizaciones con el método histórico-cultural etnológico de Schmidt quien sostiene: “Es inadmisibles buscar el origen de las herramientas, de una institución social, fiscal o religiosa únicamente en el sitio donde se encuentran. Así trabaja la escuela evolucionista con preferencia (...). Aquí hace falta comprobar si el pueblo, dicha institución (o lo que sea) no han sido traído de otro sitio, antes de que se trasladaran a la zona geográfica, donde se encuentra hoy día. Puede ser que se haya creado la institución, que se haya desarrollado

Respecto a esta cuestión, Rowe (1954: 22) comenta:

“Aunque Uhle criticó algunos detalles de las reconstrucciones históricas del padre Schmidt, bien pudo haber sido influenciado por el tipo de difusión remota que postuló la teoría Kulturkreis [círculos culturales]”.

Sea como fuere, imbuido de esa preocupación originalista de la arqueología tradicional, Uhle llega a la conclusión de que todas las altas civilizaciones americanas tuvieron su principal foco cultural originario en el área maya y, por ende, el espacio andino formaría parte de un escenario mayor integrado por todo el continente americano con el que compartiría raíces históricas comunes⁷² (Rowe 1954: 17, 21, 70, 77; Makowski 1995: 170). En este mismo sentido, también influido por las propuestas antropogeográficas de Ratzel de los territorios etnográficos, Uhle afianza la idea del universo andino que bautiza como “país de los Incas”, concebido como un espacio de interacción entre cultura y medio ambiente con su componente de originalidad y pluralidad cultural (Regalado 1998: 160-161):

“Es una noción geográfica, y no una noción cronológica, porque tratamos aquí todo el conjunto de influencias que él [el país de los Incas] ejerció sobre sus vecinos, y no sólo la que ejercieron los Incas en el periodo relativamente corto sobre aquellos; porque el Perú ha tenido civilizaciones desarrolladas desde mucho tiempo antes que los Incas, y es natural que las influencias de ellas se hayan dejado sentir entre sus vecinos mucho antes de la aparición de aquella última raza conquistadora del continente”.

En resumidas cuentas, Uhle creía firmemente que la cultura original andina se configuró por la fusión de elementos locales y foráneos productos del desplazamiento de pueblos portadores de la civilización procedentes de Mesoamérica (Rowe 1954: 69; Makowski 1995: 170). Este posicionamiento acerca de un origen aloctonista⁷³ o foráneo de la civilización andina fue el motivo principal de su controversia con Julio C. Tello⁷⁴, quien defendía una postura autoctonista (Kaulicke 1998c: 73; Ramos 2013: 201-202).

independientemente por estimulación de fuera o que se haya transmitido ya como institución de otros pueblos, con los cuales había contactos culturales o bélicos” (Müllauer-Seichter y Monge 2009: 33).

⁷² Uhle, fundamentalmente en la última época de su vida, poseía el convencimiento respecto que la última fuente de origen de las culturas americanas era el continente asiático (Rowe 1954: 21).

⁷³ Los planteamientos aloctonistas entienden que el origen de una cultura se encuentra en un sitio distinto al que floreció, producido por el traslado de gente o por importación cultural.

⁷⁴ Mientras que Uhle sostenía que el proceso civilizatorio en los Andes Centrales era producto de una migración cultural de las altas culturas centroamericanas, Tello, defensor del origen autóctono de la civilización andina, se oponía a las teorías aloctonistas de Uhle argumentando que el proceso cultural se inició en “la floresta” – selva –, ganó su auge máximo en la sierra y de ahí se distribuyó hacia la costa en un “continuum” cultural que culminó con la cultura Inca (Makowski 1995: 170; Uceda y Mujica 1994: 13).

Cabe reseñar que, como consecuencia de haber centrado sus investigaciones principalmente en el litoral peruano, Uhle otorgó un papel decisivo en el proceso civilizador de los Andes Centrales a las culturas costeñas, acento que décadas más tarde retomaría Rafael Larco Hoyle (Uceda y Mujica 1994: 13).

En cualquier caso, si bien Uhle sustentó el difusionismo para explicar el cambio cultural, al igual que la mayoría de los arqueólogos de su tiempo también fue un evolucionista, puesto que consideraba que las culturas, tanto como la humanidad, discurrían por una serie de etapas de evolución general (Rowe 1954: 69). Como ha indicado Lumbreras (1998: 188-189), el evolucionismo cultural de Uhle descansaba sobre una base evolutiva biológica:

“Es decir, partía de un supuesto teórico que asumía como principio casi axiomático, sobre el ordenamiento de los pueblos en diversos niveles de complejidad, en donde las formas más simples debieran ser necesariamente antecedentes de las más complejas, de modo que cuando se encontraba una formación social concebible como compleja, era menester suponer que tenía antecedentes u orígenes en formas más simples”.

Para Uhle el conocimiento sobre la naturaleza de la condición humana y el desarrollo de las sociedades se establecía a partir de las leyes de la evolución biológica, que era el punto de partida teórico a partir del cual sistematizar racionalmente el planteamiento, los objetivos y métodos de la investigación arqueológica. Es decir, para el arqueólogo alemán la teoría cumplía una función heurística, de manera que los conceptos, principios y leyes de la evolución biológica se convierten en categorías metodológicas generales aplicables para el estudio de lo social desde la arqueología. En este sentido, Rowe (1954: 19) apunta:

“Uhle consideraba la teoría como una herramienta para investigar los hechos, pero no usaba los hechos para contrastar la teoría”;

Asimismo, Lumbreras (1998: 190-191) sostiene que este comportamiento de Uhle es su debilidad epistemológica más notable frente al positivismo, porque sus resultados generales siempre proporcionaban una corroboración de sus teorías apriorísticas:

“Su práctica arqueológica tenía por objeto encontrar las pruebas de sus supuestos teóricos, pero no cumplía con el precepto positivista de convertir la práctica en recurso de contrastación de la teoría, sino sólo como instrumento de validación, lo que a su vez era una pauta generalizada en el tramo inicial de la ciencia positiva en el campo de la historia, que entre otros argumentos acudía a la condición “ex-post-facto” de los fenómenos

históricos y la impracticabilidad del recurso experimental de las ciencias naturales”.

En definitiva, Uhle refleja cabalmente ese positivismo preteórico que es la actitud científica usual entre los científicos sociales decimonónicos, y que en la arqueología se define por esa voluntad de saber originalista que recurre al eclecticismo entre evolucionismo y difusionismo para dar contenido desde la aproximación ontológica de lo histórico y lo social al conocimiento arqueológico. Uhle participa de la idea evolucionista de que una ley principal en la conducta humana es el progreso, que concibe como el cambio continuo hacia formas más perfectas de adaptación al medio, pero, igualmente, asume que el proceso de cambio más importante en los tipos culturales deriva fundamentalmente de la difusión y del encuentro intercultural, tal como lo explica Lumbreras (1998: 190):

“Consecuentemente, no hay creaciones de la nada, nada es nuevo de forma total: cada nueva forma, tipo u ornamento tiene algún antecedente. Esta noción del movimiento y el cambio, que aparece igualmente como un enunciado tipo-ley, le permite concebir una teoría del proceso histórico que asume la inercia intrínseca de los tipos culturales, afectada por cambios graduales necesarios operativos en términos de su potencial adaptativo al medio, pero sujetos a todas las alternativas posibles, con lo cual la causalidad puede ser producto de la casualidad, tal como ocurre por los contactos entre pueblos”.

Pese a que Uhle sostenía que “la arqueología tiene dos propósitos, uno descriptivo y otro histórico”, en cambio, adopta premisas epistemológicas basadas en enunciados tipo-ley evolucionistas para organizar tipológicamente los objetos arqueológicos y agruparlos en tipos culturales y teorías difusionistas para recrear sus interpretaciones históricas de las culturas (Rowe 1954: 62). De modo que uno de los principios generales de ordenación para Uhle es la evolución de los estilos artísticos que, partiendo de las representaciones simples constituidas como una suerte de copia de la naturaleza y por tanto figurativas, derivan progresivamente hacia una versión compleja, sometida a sucesivas abstracciones, hasta llegar a formas geométricas (Lumbreras 1998: 191). Uhle encontró este principio muy útil para datar estilos cuando no disponía de otras evidencias y, como se ha dicho, participaba de esta teoría evolutiva del proceso histórico que señalaba el desarrollo desde tipos culturales más simples antecedentes hacia otros más complejos derivativos (Rowe 1954: 19). No obstante, la identificación de culturas como Proto-Chimú – Mochica – y Proto-Nazca – Nazca – con un sorprendente grado de desarrollo cultural y artístico, y cuya ubicación temprana en las

secuencias culturales demostraban que se encontraban en el inicio del desarrollo conocido de las culturas peruanas, le supuso a Uhle un importante problema empírico, ya que no encontraba antecedentes de estos estilos en estas regiones costeñas peruanas (Kaulicke 2014: 31). Este hecho le condujo a interpretar que el origen cultural de los estilos Proto-Chimú y Proto-Nazca debía ser foráneo. Respecto a esta cuestión Lumbreras (1998: 187) comenta:

“Uhle, después de 1901, frente a las condiciones de antecendencia del arte costeño de Nasca y Moche, que no aparecían con antecedentes locales tangibles, organizó una explicación difusionista de estos estilos. Dado que encontraba ciertas semejanzas muy groseras con el arte Maya, que según él era la manifestación más desarrollada de la civilización americana, propuso, con progresiva insistencia y vehemencia, que las civilizaciones más antiguas o “protoides” procedían de las tierras mayas. Las secuencias en sí mismas, pasaron a un segundo lugar en sus preocupaciones. Fue una pauta en los estudios de otros investigadores, quienes, con raras excepciones, se dedicaron a trabajar en torno al origen y procedencia de las culturas, hasta bien avanzada la década del 40”.

Un ejemplo de la utilización de analogías estilístico-formales entre tipos artefactuales de regiones culturales diferentes para sustentar teorías difusionistas originalistas, o como en este caso entre características arquitectónicas monumentales, se puede encontrar en el manuscrito inédito “Las Ruinas de Moche” que Uhle (2014: 147-148) escribió en 1903 como informe de sus excavaciones para la Universidad de Berkeley:

“La forma piramidal ya se encuentra en los complejos de templos en México y las partes adyacentes de la América Central. En esta área, la forma piramidal simple se ha conservado de un modo más original. La misma forma simple, como en la Huaca del Sol, que consiste en una pirámide escalonada simple colocada sobre una base mayor a modo de tabla rodeada por escalones también se encuentra en muchos ejemplos en las construcciones de Copán y de Monte Albán. Por ello se podría constatar que la Huaca del Sol se parece a estas construcciones centroamericanas más que a otras peruanas, por ejemplo de los incas. Por su tipo podría considerársela como vínculo entre América Central y el Perú que se encuentra en suelo peruano”.



Figura 10. Fotografía de Max Uhle de la “pirámide” de la Huaca del Sol vista desde la terraza sur (<https://digital.iai.spk-berlin.de/viewer/image/769044808/13/#topDocAnchor>).

Uhle creía fehacientemente que los vínculos entre ambas áreas nucleares eran una realidad histórica indiscutida, y ello sin tener un conocimiento de primera mano de la arqueología mesoamericana, por lo que se trasluce que no es el empirismo lo que motiva la formulación de estas tesis hiperdifusionistas que, en cualquier caso, ya estaban arraigadas desde su formación académica en Alemania y que durante su época en Perú serán muy recurrentes para explicar el origen de las recién descubiertas altas culturas peruanas como Nazca o Moche.

Recapitulando, la actitud científica positivista que denota Uhle en sus propuestas metodológicas para enfrentarse al estudio ontológico de la arqueología, esto es, al objeto arqueológico, responde a la finalidad de la arqueología americana durante el periodo “clasificadorio-descriptivo” que se centra primordialmente en determinar el marco temporal y espacial y en construir la línea de periodización en la que se ordenan esos objetos. En este sentido, para Uhle conocer la historia de las antiguas civilizaciones del “país de los Incas” suponía la atribución de una genealogía a los objetos arqueológicos que se identificaban con culturas, para después organizarlas siguiendo un esquema de ordenación cronológica que debía lograrse aplicando una serie de principios generales propios de la arqueología como la estratigrafía. Sin embargo, una vez agotada la potencialidad heurística de los presupuestos ontológicos de la arqueología de la forma, en su articulación con una teoría de la realidad u ontología de lo social que diese cuerpo

a un marco teórico, Uhle prescinde del empirismo y se centra en los principios generales del evolucionismo, que sigue anclado en la arbitrariedad etnocéntrica de una ley del progreso histórico, y que combina con las tesis difusionistas de orientación historicista que provienen de una párvula antropología fundamentada en la especulación etnográfica.

En conclusión, la arqueología científica que trasladó Uhle al Perú destaca por sus contribuciones metodológicas derivadas del estudio de la prehistoria, pero su enorme debilidad epistemológica reside en un empirismo preteórico de carácter acumulativo y no contrastable que se basa más en la descripción interpretativa de significación histórica que en el propio recurso explicativo a partir de principios causales. Debido a ello, Uhle trasfiere toda la carga teórica a la concepción ontológica de lo social/cultural y que, por el estado incipiente en que se encontraban las ciencias sociales a finales de siglo XIX y principios del XX, aún refleja el conflicto epistemológico entre una orientación idealista o materialista de la cultura, entre una tendencia idiográfica o nomotética, entre el positivismo o las ciencias del espíritu.

Uhle no formó discípulos ni condujo una escuela en los países andinos en donde trabajó, pero, por cuanto encarnó una tradición europea centrada en una arqueología prehistórica y en el método histórico-cultural de etnología alemana, inauguró durante las primeras décadas del nuevo siglo la afluencia al Perú de arqueólogos alemanes como Arthur Baessler, Eduard Seler, Max Schmidt o Heinrich Ubbelohde-Doering. Al mismo tiempo, las colecciones del material arqueológico depositado en la Universidad de Berkeley, California, que Uhle recolectó durante sus excavaciones en territorio peruano, fueron examinadas desde 1922 por un grupo de especialistas de esta universidad dirigidos por Alfred L. Kroeber, como William D. Strong, Anna H. Gayton y Lila M. O'Neal; este hecho acrecentó el interés de los antropólogos estadounidenses por los estudios arqueológicos del antiguo Perú y precipitó la llegada de muchos de ellos desde la década de los años veinte (Rowe 1967: 6; Kaulicke 1998a: 31; Lumbreras 1998: 187). No obstante, aunque estos especialistas de formación antropológica asumieron las secuencias culturales y los esquemas explicativos de Uhle, también introdujeron las propuestas teórico-metodológicas – v.g. la creación de modelos geográficos de variación cultural o áreas culturales – de la corriente del particularismo histórico y que impulsó definitivamente la arqueología peruana hacia una orientación histórico-cultural que en el caso de la costa norte configuraría durante las siguientes décadas el conocimiento arqueológico de la Mochicología.

Para finalizar, cabe destacar que Uhle fue sin duda el personaje que contribuyó más decisivamente a la formación de la disciplina arqueológica en el Perú, por lo que ha sido considerado merecidamente el “padre de la arqueología peruana” (Ravines 1970: 12). Un justo colofón a las contribuciones de Uhle a la arqueología peruana lo presenta Lumbreras (1998: 191):

“Uhle introdujo un procedimiento para probar la historicidad de los procesos y organizó el primer esquema de esa historia, con calidad suficiente como para tener vigencia hasta nuestros días. Sus enunciados ontológicos y su epistemología han dejado de ser vigentes, pero la empiria que dio origen a su secuencia mantiene la vigencia que toda empiria contiene y que en última instancia es el legado más importante de Max Uhle”.

2. ALFRED KROEBER Y LA CARACTERIZACIÓN ESTILÍSTICA E HISTÓRICA DE LA CULTURA “EARLY CHIMU”

1.4.2.1. Las “áreas culturales” de Wissler y Kroeber: el difusionismo en el estudio de la dimensión espacial e histórica de las culturas

La influencia del difusionismo en la escuela antropológica del particularismo histórico se hizo notar en la creciente preocupación por estudiar las relaciones entre el entorno y la cultura, para lo cual se adoptó el concepto de “área cultural”⁷⁵, tal como señala Harris (1979: 323):

“En los Estados Unidos, el pensamiento difusionista culminó en la elaboración del concepto de áreas culturales, unidades geográficas relativamente pequeñas basadas en la distribución contigua de elementos culturales. En Europa, la misma tendencia dio origen a la noción de *Kulturkreise* o círculos culturales, complejos de rasgos culturales que han perdido su inicial unidad geográfica y se presentan dispersos por todo el mundo”.

Entre los años diez y treinta del siglo XX, durante el conocido como periodo floreciente de la etnología estadounidense, se emprendieron una gran cantidad de estudios regionales, tanto etnográficos como arqueológicos, sobre las culturas nativas norteamericanas con la intención de acumular inventarios más completos de rasgos culturales que ponían en relación con territorios geográficos y así poder identificar áreas

⁷⁵ El propio Kroeber (1931: 250) sostenía que el concepto de área cultural era un producto comunitario de prácticamente toda la escuela de antropólogos americanos como resultado de la necesidad de idear una técnica para diferenciar y describir el ámbito de las costumbres tribales, propias de pueblos cuya falta de escritura impidió estudiarlos históricamente (Harris 1979: 324; Herskovits 2015: 183).

culturales⁷⁶ (Harris 1979: 323-325). Empero, mientras que en Europa la tendencia fue dotar de una profundidad cronológica e histórica a la dimensión espacial proporcionada por los datos etnográficos y el registro arqueológico, la investigación etnográfica y arqueológica estadounidense en términos de áreas culturales se orientó hacia la elaboración de modelos geográficos y cartográficos donde plasmar la distribución de grupos tribales norteamericanos con relación a sus hábitats naturales (Harris 1979: 323-324; Trigger 1992: 120). Además, entre los etnólogos norteamericanos se había propagado la idea de que no había sustanciales diferencias entre los pueblos amerindios contemporáneos y los prehistóricos, de ahí que la representación espacial de las áreas culturales ameritaba el estudio unificado de la etnología y la arqueología⁷⁷ (Trigger 1992: 122-123). Sirva para ilustrar esta opinión generalizada lo dicho por el antropólogo estadounidense Roland B. Dixon⁷⁸ (1913: 551-552) vertida en su artículo de 1913 “Some aspects of North American archaeology”:

“Parecería, por lo tanto, que sobre la base de las investigaciones arqueológicas realizadas hasta ahora, estamos justificados para concluir que en cada una de las áreas respectivas consideradas, es evidente un único tipo de cultura; que las diferencias que se encuentran entre los estratos inferior o anterior y superior o posterior son de tal carácter y grado que probablemente se atribuyen al desarrollo gradual y sin influencia; y que como estos diversos tipos de cultura prehistórica son similares a las culturas de las tribus históricas en las regiones respectivas, los diversos tipos de cultura han estado en ocupación permanente y continua desde tiempos muy remotos hasta nuestros días. En otras palabras, no hay evidencia de una sucesión de culturas distintas o de una influencia notable en las culturas locales ejercidas por las de otras áreas. Esta indicación puramente arqueológica de permanencia y estabilidad se corrobora en gran medida por la evidencia de las tribus históricas, ya que en su mayor parte parecen haber residido durante mucho tiempo en sus hábitats actuales, y no preservan ningún recuerdo de migración”.

Esta falaz idea de las culturas nativas como entidades estáticas llevó a los arqueólogos norteamericanos a una estrecha colaboración con sus colegas etnólogos, pero obstaculizó durante décadas los intentos de la arqueología por abordar el estudio de las culturas prehistóricas desde una metodología propia (Harris 1979: 586). En este

⁷⁶ El uso de área cultural debe encuadrarse en la tendencia entre los etnólogos americanos de finales de siglo XIX y principios del XX por clasificar culturas de un periodo determinado de acuerdo con la semejanza de contenido cultural en una región geográfica (Trigger 1992: 120; Herskovits 2015: 195).

⁷⁷ El mismísimo Kroeber en 1909 juzgaba que las culturas nativas de California en tiempos históricos se hallaban en tal estado de primitivismo que invalidaba cualquier posibilidad de cambio cultural significativo en el pasado (Trigger 1992: 120).

⁷⁸ El antropólogo boasiano Roland B. Dixon nació en 1875, muriendo en 1934.

sentido, el ilustre arqueólogo estadounidense Alfred Kidder⁷⁹ se lamentaba en 1936 de la perjudicial influencia que el particularismo histórico había ejercido sobre ciertas problemáticas teóricas que habían preocupado inicialmente a la arqueología histórico-cultural, como los orígenes y el desarrollo histórico de las civilizaciones del Nuevo Mundo:

“De acuerdo con esto, la arqueología se hizo fundamentalmente descriptiva; los esfuerzos se orientaron a la identificación de los yacimientos antiguos con las tribus modernas; la investigación de la prehistoria americana, más interesada por lo que venía luego que por lo que venía antes, por lo que encontraba arriba que por lo que había abajo, se olvidó de sus fundamentos [...] Muchos de nosotros nos limitábamos a eludir la cuestión de los orígenes y nos consolábamos trabajando en la atmósfera satisfactoriamente clara de los periodos tardíos” (Harris 1979: 586).

Paradójicamente, el particularismo histórico le despojó al concepto de área cultural de cualquier potencial cronológico para alcanzar una reconstrucción histórica y se conformó con utilizarlo como procedimiento heurístico destinado a la descripción y clasificación de ámbitos culturales geográficamente diferenciados (Harris 1979: 323; Valdés 2006: 174). Esta cuestión no pasó inadvertida para Kroeber (1939: 1) quien, tras varios trabajos dedicados a elaborar síntesis regionales de las culturas aborígenes norteamericanas, estimó que limitar el concepto de área cultural a una función puramente descriptiva le dotaba tan sólo de una utilidad meramente incidental y anulaba realmente la comprensión histórica (Herskovits 2015: 196). La reclamación de Kroeber (1931) iba encaminada a la necesidad de conferir de perspectiva histórica y cronológica a la noción de área cultural tal como la había concebido inicialmente un colega boasiano, Clark Wissler.

Fue precisamente Wissler, quien más contribuyó a la divulgación entre los antropólogos norteamericanos del concepto de área cultural gracias a la publicación de tres libros, “The American indian” (1917), “Man and culture” (1923) y “The relation of nature to man in Aboriginal America” (1926) (Kroeber 1931: 248). En “The American indian” de 1917, Wissler identifica áreas culturales de América con regiones geográficas cuyos grupos humanos comparten complejos de rasgos culturales como los alimentos, el arte textil, el arte cerámico, los diseños decorativos, la arquitectura, el trabajo en piedra y metal, la organización social, los rituales, la mitología o el idioma.

⁷⁹ El arqueólogo estadounidense Alfred V. Kidder nació en 1885 y falleció en 1963.

Pero lo trascendental es que tanto en “The American indian” como en “Man and culture” de 1923, Wissler (1917: 242-243; 1923: 55-63) desarrolla y sistematiza el concepto del área cultural organizada con un centro cultural – zonas de concentración e irradiación de cultura – y un área de cultura marginal – zonas donde la cultura se halla a mitad de camino entre la de los centros contiguos –, en un sentido similar a los modelos difusionistas de círculos culturales⁸⁰ de la escuela alemana y vienesa de etnología (Kroeber 1931: 250-251; Herskovits 2015: 186, 195). Al respecto, los antropólogos Ino Rossi y Edward O. Higgins (1981: 102) se pronuncian del siguiente modo:

“Clark Wissler (1870-1947) había estudiado con Boas y propuso más tarde un estudio histórico de la distribución de los rasgos culturales (hipótesis de las áreas de edad) basada en los conceptos de centro cultural y cultura marginal. En su teoría se presuponía que, idealmente, la cultura se distribuía por áreas circulares (áreas de cultura), a partir de centros culturales localizados allí donde los rasgos típicos aparecían con mayor frecuencia; las culturas marginales, en cambio, aparecían allí donde los rasgos de las culturas fronterizas se interpenetraban. Los estudios por él realizados de áreas culturales suponían que los rasgos de más amplia difusión eran más antiguos que los de distribución localizada”.

En su obra de 1926 “The relation of nature to man in aboriginal America”, Wissler (1926: 183) explica su idea de “centro cultural” a partir de lo que denomina “ley de difusión”, según la cual los rasgos culturales tienden a difundirse en todas direcciones desde su centro de origen (Harris 1979: 325). Pero, según Wissler (1926: XV, 188-189, 197-199), esta ley de difusión actúa tanto en una dimensión espacial como temporal, dado que los rasgos culturales más antiguos son aquellos que están más ampliamente distribuidos alrededor de un centro cultural (Martínez 2010: 328). Así pues, Wissler (1926: 188-189, 197-198) recurrió a la ley de difusión⁸¹ para fundamentar su teoría del “área de edad” – “Age-area” –, concebida como un método para inferir secuencias de tiempo a partir de distribuciones espaciales (Kroeber 1931: 248, 254; Harris 1979: 325). Con el principio del área de edad, Wissler intentó dar al concepto de

⁸⁰ La diferencia entre los círculos culturales y las áreas culturales fue acertadamente señalada por uno de los prosélitos de Boas, Melville Herskovits (2015: 196): “El círculo cultural difiere del área cultural en que no solamente considera las distribuciones geográficas del complejo cultural que sus investigadores establecen y analizan, sino que trata de descubrir la historia del desarrollo cultural en varias áreas estudiando una presunta estratificación de los elementos que comprende”.

⁸¹ Respecto a la “ley de difusión” de Wissler, Harris (1979: 325) comenta: “Es innecesario decir que esta “ley de difusión” es una guía muy poco fiable para la reconstrucción de los acontecimientos históricos reales y no puede aplicarse más que con la mayor precaución. Si la aplicáramos sin espíritu crítico, pronto nos veríamos sosteniendo que las plantas embotelladoras de Coca Cola debieron funcionar mucho antes de que se inventara el hacha de piedra”.

área cultural una mayor significación histórica, dado que su propósito fue establecer principios rigurosos de reconstrucción histórica con los que determinar la antigüedad y la edad relativa de los rasgos culturales (Rossi y O'Higgins 1981: 102). Lo interesante del concepto del área de edad era que integraba evolución y difusión en una misma teoría, puesto que los cambios se producían en el centro por evolución y se proyectaban al exterior por difusión (Müllauer-Seichter y Monge 2009: 185). Asimismo, desde un punto de vista metodológico el concepto del área de edad posibilitaba integrar etnología y arqueología. Wissler (1927: 889) siempre tuvo presente la utilidad que podía rendir la arqueología al estudio etnográfico de las áreas culturales:

“Dado que la arqueología es tan empírica y está progresando, podemos esperar un conocimiento más completo de cómo ciertos rasgos de la cultura se convierten en distribuciones regionales”.

En consecuencia, para Wissler (1927: 889) la arqueología, ocupándose de la distribución geográfica, la secuencia estratigráfica y la identidad de los artefactos arqueológicos, podría ofrecer los datos objetivos para la validación empírica del principio del área de edad. Uno de los aspectos de las culturas arqueológicas que más atrajo la atención de Wissler (1917: 67-76) fue el estudio de estilos de decoración cerámica por su potencial para verificar la relación entre edad y distribución de tipos de cultura. En su artículo de 1927 intitulado “The Culture-Area concept in Social Anthropology”, Wissler (1927: 889) escribió:

“Una vez que la arqueología haya resuelto el desarrollo cerámico completo de dos o más regiones, para elegir solo un ejemplo, estaremos más cerca de la comprensión de los fenómenos básicos en un área de cultura”.

Se debe agregar que Wissler (1917: 273) conocía perfectamente los trabajos arqueológicos de Uhle en Perú y como éste recurrió a los estilos cerámicos contrastados estratigráficamente para construir su secuencia cronología del antiguo Perú:

“Quizás los descubrimientos estratigráficos más conocidos son los de Uhle en Pachacamac, Perú, donde encontró cuatro tipos distintos de cerámica tan superpuestos como para dejar en claro su cronología... El análisis posterior de los datos de otras partes del Perú muestra que en el momento en que el tipo Tiahuanaco dominaba en Pachacamac, las antiguas ciudades de Tiahuanaco, Nasca y Trujillo eran los principales centros culturales y eran fundamentalmente similares. Antes de este periodo, al menos en la costa, había una población primitiva”.

Este pasaje es relevante porque Wissler da a entender que la región de Trujillo, identificada arqueológicamente por Uhle con el estilo Proto-Chimú y con el sitio de las

Huacas de Moche, podía asimilarse a un centro cultural de un área cultural aún por definir. Precisamente esta investigación la llevó a cabo Kroeber (1925: 225) en “The Uhle Pottery Collections from Moche” de 1925, en donde identificó el área cultural del estilo Proto-Chimú, cuyo centro cultural o “área del clásico Proto-Chimú” fue denominada “Inmediaciones de Trujillo”. Tanto Wissler como Kroeber presuponían que la representación gráfica en un mapa de la distribución geográfica de los rasgos culturales evidenciados por los restos arqueológicos permitiría realizar inferencias históricas. En este sentido, en su obra de 1911 “El origen de los alemanes”, el arqueólogo alemán Gustaf Kossinna⁸² ya había consignado que se podría proyectar las dimensiones espaciales de un pueblo prehistórico emplazando en un mapa la distribución de sus tipos de artefactos característicos – procedimiento que llamó arqueología de los asentamientos – (Trigger 1992: 157-159). No obstante, parece que el uso de esta metodología corológica por parte de Wissler (1916: 481, 486-487) y Kroeber (1939: 103-105, 107-108) no debe tanto su inspiración a Kossinna como a la influencia de arqueólogos estadounidenses como William H. Holmes⁸³, quien en 1914 clasificó áreas culturales de Norteamérica a partir de criterios tipológicos de los artefactos arqueológicos recolectados (Trigger 1992: 121-122). En ese trabajo intitulado “Areas of American culture characterization tentatively outlined as an aid in the study of the antiquities”, Holmes (1914: 413-414) sustentó que la distribución de antigüedades arqueológicas revelaría distribuciones geográficas y étnicas similares a aquellas identificadas etnográficamente. En otro texto anterior, “Aboriginal pottery of the eastern United States” de 1903, Holmes dividió las regiones orientales de los Estados Unidos en provincias cerámicas utilizando criterios estilísticos y tecnológicos (Trigger 1992: 122).

En suma, Wissler (1927: 890) defendía que para el estudio de los procesos culturales, materia que constituiría el núcleo de la antropología, era de vital importancia la arqueología:

“La fuerza de la arqueología radica en que le da perspectiva del tiempo, uno de los requisitos para comprender la evolución social”.

⁸² Gustaf Kossinna nació en Alemania en 1858 y falleció en 1931. Es uno de los padres del enfoque histórico-cultural en arqueología y al se debe la primera definición en 1911 del concepto de “cultura arqueológica” (Trigger 1992: 157).

⁸³ El geógrafo, antropólogo y arqueólogo estadounidense William Henry Holmes nació en 1846, falleciendo en 1933.

A pesar de todo, el concepto del área de edad recibió muchas críticas entre los colegas antropólogos (Kroeber 1931: 248, 256-257). Sin embargo, Kroeber (1931: 248, 264), quien dedicó expresamente el artículo intitulado “The Culture-Area and Age-Area concepts of Clark Wissler” a examinar las propuestas de Wissler, sostuvo que el concepto de área de edad “no es un mero instrumento de especulación, sino un medio legítimo de reconstrucción inferencial cuando otros datos fallan”. Kroeber entendió que a la hora de enfocar los estudios de áreas culturales era indispensable introducir un dispositivo cronológico como el concepto de área de edad de Wissler, el cual era perfectamente válido si se concebía como una suerte de método de cronología cultural. Respeto a esta aseveración, en su obra “Cultural and natural areas of native North America” de 1939, Kroeber (1939: 2) menciona:

“Los factores de espacio y tiempo están suficientemente interrelacionados en la historia de la cultura para hacer que el concepto de área cultural sea un valioso mecanismo, más que una distracción, en la penetración de la perspectiva temporal del desarrollo de culturas tan relativamente indocumentadas como son las de los indígenas de América”.

En “Cultural and natural areas of native North America”, Kroeber pretendió definir el grado de integración cultural tanto espacial como temporal de las sociedades nativas norteamericanas y para ello incorporó e integró las nociones de área natural y área histórica al concepto de área cultural. Kroeber exploró sistemáticamente las interrelaciones entre la cultura y el hábitat natural construyendo sus categorías regionales de manera que reflejaran los modos de subsistencia y las densidades de población⁸⁴ (Harris 1979: 293-294). En un pasaje de esta obra, Kroeber (1939: 205) manifiesta:

“Por un lado, la cultura puede ser comprendida principalmente sólo en términos de factores culturales, pero, por otro lado, ninguna cultura es completamente inteligible sin referencia a los factores no culturales, a los factores del medio ambiente con el que está en relación y que la condicionan”.

Empero, Kroeber encontró grandes dificultades para encontrar regularidades que sustentarán las relaciones entre cultura y ecología porque, por una parte, las áreas geográficas eran espacialmente tan grandes que el estudio de estas interacciones se

⁸⁴ Harris (1979: 294) comenta: “En la exposición que Kroeber hizo de las áreas culturales de Norteamérica había suficiente ecología cultural como para que su afinidad tanto con la posición inicial de Steward como con la posterior resulte patente”.

hacía imposible y, por otra parte, porque al tratar con elementos culturales tan numerosos y tan dispares era muy difícil descubrir su relación entre ellos y mucho más con el entorno (Martínez 2010: 329). Gran parte de los inconvenientes que arrostró Kroeber (1939: 1, 4) venían dados por sus presupuestos teóricos, ya que, por un lado sostenía que las culturas se presentan en la naturaleza como un todo y que, por ende, el concepto de área de cultura debería atender a totalidades culturales; y, por otro lado, también afirmaba que las causas inmediatas de los fenómenos culturales eran otros fenómenos culturales. De ahí, que al no poder demostrar una correlación entre la totalidad de la cultura y el entorno, las áreas culturales que configuró no representaron más que modelos geográficos y ecológicos sincrónicos que ponían en relación algunos fenómenos de carácter cultural con las unidades geográficas de las culturas, pero que, no obstante, carecían de cualquier significación cronológica o funcional (Martínez 2010: 328). Pese a que Kroeber (1939: 205)⁸⁵ reconocía la importancia de la ecología para la plena comprensión de la cultura, llegó a concluir que la interacción entre ambas esferas era tan extraordinariamente complicada que hacía estéril todo intento de generalización:

“Es de esta manera que las interacciones entre la cultura y el medio ambiente, van haciéndose cada vez más complejas, hasta serlo en exceso. Y esta complejidad hace que las generalizaciones resulten en conjunto poco provechosas. En cada situación o en cada área son diferentes factores naturales los que probablemente inciden sobre la cultura con diferente intensidad”.

Aunque Kroeber (1939: 1) no alcanzara conclusiones fehacientes de las relaciones entre la naturaleza y la cultura, otro objetivo que se marcó en “Cultural and natural areas of native North America” fue examinar las relaciones históricas de las unidades geográficas de culturas, es decir, de las áreas culturales. Al igual que Wissler, Kroeber creía que se podía lograr una mejor comprensión histórica de los procesos de la cultura y para ello refinó la noción de área cultural acuñando los términos de “intensidad cultural” y de “clímax cultural” (Harris 1979: 294). La intensidad cultural reflejaba el modo en que las áreas culturales adquieren y mantienen su nivel cultural

⁸⁵ La postura de Kroeber (1939: 205) ante la relación entre cultura-medio era la del posibilismo ambiental, por cuanto, si bien no negaba la importancia del estudio del entorno cuando se trataba de analizar fenómenos culturales, en cualquier caso la función del entorno estaría confinada a posibilitar o a limitar ciertos desarrollos culturales (Martínez 2010: 326-327).

(Herskovits 2015: 196); el propio Kroeber (1939: 222) lo expresaba con las siguientes palabras:

“Una cultura más intensiva en comparación con otra menos intensiva, contiene normalmente no solo más material – más elementos o rasgos –, sino también más material peculiar de ella, así como interrelaciones más precisas y articuladas entre los materiales. Un cálculo preciso del tiempo, una jerarquía religiosa, un conjunto de clases sociales, una ley detallada de la propiedad, son ejemplos de esto”.

Según Kroeber (1939: 222), esta interdependencia de riqueza de contenido y riqueza de sistematización, es decir, la intensidad cultural, podía ser delimitada cuantitativamente compilando listas de elementos culturales y trazando su distribución geográfica; además, podía ser clasificada cualitativamente analizando el grado de desarrollo de la organización del contenido cultural; y, por último, la intensidad cultural también posibilitaba una ordenación temporal dado que los rasgos del contenido cultural que aparecían con más frecuencia eran los más antiguos.

En cuanto a la noción de clímax cultural, Kroeber (1936: 114) la había formulado anteriormente en un artículo de 1936 intitulado “Culture elements distributions. III Area and climax” y la definió por dos características:

“Un contenido más amplio de cultura; y una organización más desarrollada o especializada del contenido de la cultura; en otras palabras, elementos más numerosos y patrones más claramente expresados e interrelacionados. Es probable que estas dos propiedades vayan de la mano. Un mayor contenido requiere una organización más definida; más organización hace posible la absorción de más contenido”.

En “Cultural and natural areas of native North America”, Kroeber (1939: 223) desarrolla esa formulación de clímax cultural:

“En general, un clímax cultural o culminación puede considerarse como el punto desde el cual la mayor radiación de material cultural ha tenido lugar en el área. Pero siempre es necesario recordar que a medida que una cultura se vuelve más rica, también tiende a ser más organizada, y en proporción a que su organización crece, también lo hace su capacidad de asimilar y colocar nuevo material, ya sea producido dentro o importado desde fuera. A la larga, por consiguiente, las culturas de alta intensidad son las más absorbentes y las más productivas. Es por la interacción de ambos procesos que las culminaciones culturales parecen construirse. En consecuencia, un grado de absorción inusualmente exitoso tiende a conducir a una mayor productividad “inventiva” e influencia externa, y así sucesivamente, hasta que el proceso falle en algún lugar y se alcance una condición de estabilidad o se establezca una disminución; o un centro más nuevo comienza a dominar al viejo”.

En síntesis, el clímax cultural funciona no sólo como un centro de intensidad cultural, sino, también como un foco máximamente integrado de un área cultural, desde el cual fluyeron los estímulos culturales hacia la periferia, disminuyendo en intensidad a medida que se aproximaban a las regiones marginales que se veían influenciadas por las emanaciones culturales de otros centros próximos (Herskovits 2015: 196-197). De este modo, el clímax cultural se correspondía con el equivalente dinámico del término descriptivo y espacial de centro cultural de Wissler (Kroeber 1939: 5; Herskovits 2015: 196). En este sentido, el propio Kroeber (1939: 228) comenta:

“El concepto mismo de clímax o, si se quiere, centro cultural, involucra no solo el foco de un área sino también una culminación en el tiempo. A través del clímax, en consecuencia, la geografía y la historia se relacionan; o, en cualquier caso, los aspectos de área [espaciales] y temporales de la cultura no pueden estar realmente relacionados a menos que se tenga en cuenta el clímax”.

A la hora de examinar las civilizaciones históricas del Viejo Mundo a partir de sus conceptos de intensidad cultural y de clímax cultural, Kroeber (1939: 225-226) vislumbra un patrón general cíclico, tanto espacial como temporal, que entiende que se puede aplicar en la mayoría de civilizaciones antiguas del Nuevo Mundo. Y es que apelando a lo mantenido por el prestigioso arqueólogo británico Flinders Petrie⁸⁶, Kroeber (1939: 5, 225-226) sugiere que la cima del desarrollo histórico de las civilizaciones se alcanza durante los periodos de apogeo de los fenómenos artísticos y que tal idea podría llegar a formularse como un principio general del crecimiento cultural. De hecho Kroeber (1939: 4-5) sostiene:

“Los puntos en el tiempo y el espacio en los que culminaron los crecimientos culturales históricamente conocidos generalmente muestran una coincidencia virtual de florecimiento en las diversas facetas de la cultura: los picos del imperio, la riqueza, la escultura, el drama, la filosofía, la ciencia en la Atenas del siglo V, por ejemplo”.

La conclusión a la que llega Kroeber (1939: 225) es que en aquellas culturas americanas que alcanzaron una culminación claramente reconocible, este clímax parece corresponderse esencialmente con un periodo de organización exitosa del contenido cultural, que se refleja en un sistema consciente de ideas y especialmente en un nexo integrado de estilos, estándares y valores. En esta última faceta Kroeber (1939: 226) usa como ejemplo el arte, de tal manera que concluye:

⁸⁶ William M. Flinders Petrie nació en 1853, falleciendo en 1942.

“Una cultura con un arte floreciente todavía estaría en la fase ascendente; una con un arte decadente o muerto, en su apogeo o en el descendiente”.

Curiosamente, cuando analiza la utilidad de su teoría de la intensidad y del clímax cultural para las civilizaciones peruanas, Kroeber (1939: 226) encuentra ciertos inconvenientes:

“Tenemos en Perú un ajuste parcial a la teoría. La cultura tardía o Inca fue evidentemente la más rica alcanzada allí, en la totalidad del contenido expresado por el número de inventos o dispositivos conocidos. Quipu, equilibrio, carreteras, puentes colgantes, bronce, por ejemplo, son tardíos o no se conoce que sean tempranos. Sin embargo, fácilmente, la mejor escultura es la de Tiahuanaco, la probablemente aún más antigua escultura de Chavín y, si se incluye el modelado en arcilla, la cerámica pre-Tiahuanaco Chimú Temprano. Todas estas datan mucho antes de los incas. Esta no es una ilustración totalmente comparable, porque las culturas tempranas en las que culminaron las artes fueron marcadamente locales o provinciales, mientras que la cultura Inca esencialmente panperuana. Es concebible que esta civilización tardía marcó el comienzo de una nueva era sobre una base regional más amplia, y que esto todavía fuese tan nuevo que su arte puro no hubiera comenzado a desarrollarse. Sin embargo, esta sugerencia lleva a una serie de contra consideraciones, que son demasiado complicadas para seguir aquí. Sigue siendo un hecho que la escultura inca es inferior a la mejor escultura peruana temprana, y que donde se puede rastrear un arte local, como el de la cerámica Chimú, la cumbre de la calidad estética es temprana, mientras que la variedad, la elegancia y la propagación geográfica culminan en los tiempos tardíos”.

Quizá la mejor valoración de los conceptos de Kroeber de intensidad y clímax cultural aplicados al estudio de las áreas culturales sea la que hizo otro antropólogo de la escuela del particularismo histórico como Melville Herskovits (2015: 197) en su libro de 1948 “Man and his works”:

“Es evidente que esta idea de “clímax”, que en términos cuantitativos expresa los elementos que hay que registrar para las diferentes tribus de un área, puede ayudar a resolver el problema más difícil del área cultural, la fijación de límites. Pero es cosa diferente que el concepto de “intensidad” pueda emplearse para expresar en forma objetiva los valores de un pueblo, y compararlos con los de otros. En esta situación está la cuestión de la presunta utilidad del concepto de área cultural para el análisis de las relaciones históricas, pues hasta el momento no ha sido resuelta definitivamente. Con estas reservas, sin embargo, podemos considerar el “clímax” y la “intensidad” como afinamientos valiosos de conceptos pertinentes a la dimensión espacial de la cultura”.

En definitiva, la metodología diacrónica y la perspectiva historicista de las áreas culturales que introdujo Kroeber en “Cultural and natural areas of native North America”, y que concedía gran importancia al registro arqueológico en la

reconstrucción de la historia cultural de las tribus nativas de Norteamérica, ayudó a llamar la atención respecto de la vasta antigüedad de estos pueblos. Pero, en todo caso, dado que los criterios para distinguir el clímax e intensidad cultural eran altamente subjetivos y respondían básicamente a juicios artísticos y estilísticos – facetas culturales cuyo valor Kroeber sobrestimaba por encima de otros aspectos –, sirvieron no tanto para construir secuencias de desarrollo histórico de las áreas culturales, sino más bien como instrumentos heurísticos sobre los que fundamentar sus trabajos futuros encaminados a la comparación de la historia particular de las civilizaciones. Obstinado en su posición idiográfica que se acentuó con los años, Kroeber (1939: 223) siguió negando una comprensión nomotética de los procesos históricos, por lo que es fácil entender que admitiera que, hasta el momento, su identificación de las áreas de clímax, así como la evaluación de sus intensidades relativas “eran más que nada una estimación personal”.

Por último, se debe añadir que el trabajo que hizo Kroeber en “Cultural and natural areas of native North America” con la intención de relacionar las culturas sobre la base de patrones de integración como el origen, la proximidad, la intensidad y el clímax, aunque fuese a partir del recuento de rasgos fragmentarios centrados en aspectos creativos de las tradiciones culturales y en los mecanismos de difusión, fue el preludio de la formulación por parte de un alumno suyo, Julian Steward, del concepto de “niveles de integración sociocultural”, que es considerado el primer paso sistemático dado desde el particularismo histórico para desentrañar la interacción entre ecología y cultura sobre la base de posicionamientos nomotéticos (Harris 1979: 295-296).

En conclusión, la clasificación en áreas culturales que elaboraron los particularistas históricos como Wissler o Kroeber fue esencial en los iniciales trabajos de campo de la etnografía estadounidense para determinar precisamente la distribución geográfica de las ideas y fuerzas culturales (Martínez 2010: 19). Sin embargo, pronto quedó claro que suponía un obstáculo para alcanzar una explicación nomotética acerca del desarrollo histórico de las culturas, circunstancia que no pasó inadvertida para algunos etnólogos boasianos como Herskovits (2015: 197), quien se cuestionaba “la presunta utilidad del concepto de área cultural para el análisis de las relaciones históricas”. Esto lo entendió perfectamente Steward (1972: 82-83), quien en su célebre libro de 1955 “Theory of culture change”, advertía de las consecuencias que tendría el confiar demasiado en la tipología de áreas culturales con respecto a tres problemas concretos: en primer lugar, tanto el centro o clímax cultural como los límites del área cambian con el paso del tiempo; en segundo lugar, una cultura puede cambiar tan

profundamente en periodos sucesivos que pueda ser que se asemeje a otras culturas en diferentes áreas y en diferentes periodos más que a su predecesor o sucesor dentro de su misma área; y por último, partes o subdivisiones de un área aunque representen una misma tradición cultural en términos de difusión de elementos culturales compartidos, pueden haber contenido históricamente pueblos cuyos patrones estructurales tal que la organización social presentasen acusados contrastes. Con estas objeciones, Steward pretendió incidir en que, dado que el concepto de área cultural se centraba en la búsqueda de uniformidades culturales sobre la base de rasgos y tipos culturales en un modelo espacial sincrónico, no podía atender a las causas y procesos de cambio cultural. Es más, Steward subrayó la ineficacia de las áreas culturales por lograr cualquier intento explicativo de las diferencias y las semejanzas culturales apelando a un principio como el de la difusión⁸⁷ (Harris 1979: 326). Al respecto, en una obra tardía como “Native peoples of South America” de 1959, junto a su colega Louis C. Faron⁸⁸, Steward mostró su opinión sobre los modelos e interpretaciones difusionistas, si bien desde la moderación y con un trato respetuoso que demuestra la importancia que aún en esos años se le otorgaba al difusionismo:

“No es que seamos indiferentes a problemas tales como el origen y la historia de las invenciones ni de los rasgos o elementos de una cultura. Toda sociedad toma prestado de sus vecinos, y ninguna cultura puede ser explicada sin hacer referencia a la difusión de los muchos rasgos que forman parte de una cultura. Más bien lo que sucede es que estamos interesados en los diferentes papeles o funciones que juegan estos rasgos en las diferentes culturas” (Steward y Faron 1959: 2).

1.5.2.2. Kroeber y la arqueología peruana: el periodo “clasificadorio-histórico” y la escuela histórico-cultural norteamericana en Perú

Durante su estancia desde 1901 a 1903 en San Francisco y Berkeley mientras trabajaba en la creación del Museo de Antropología de la Universidad de California,

⁸⁷ Menos condescendiente con el difusionismo que Steward se mostró Harris (1979: 326-327), quien sostenía que en ningún caso la proximidad geográfica e histórica puede constituir una explicación válida de las semejanzas y de las diferencias culturales. Harris (1979: 327) consideraba que “la difusión es manifiestamente incapaz de dar cuenta del origen de ningún rasgo cultural, salvo “pasando el muerto” en una regresión infinita” y califica a la difusión como “antiprincipio” y “encarnación misma de la anticiencia”.

⁸⁸ Louis C. Faron fue un antropólogo estadounidense nacido en 1923 y fallecido en 2012.

Max Uhle conoció a Alfred Kroeber⁸⁹. Por entonces Kroeber ostentaba los cargos de instructor y curador del museo de dicha institución – así como profesor y secretario del departamento de Antropología –⁹⁰, razón por la cual se había encargado de recibir y catalogar las colecciones peruanas que Uhle enviaba a Berkeley para conformar el museo (Rowe 1962a: 395, 397-399; Bonavia 1960: 292). Desde aquellos años Uhle y Kroeber entablaron una relación cordial y duradera, adquiriendo este último un interés particular en los trabajos arqueológicos realizados por el primero en Perú, tal como demuestra el hecho de que la primera publicación dedicada por el antropólogo estadounidense a la arqueología fue una breve reseña de las investigaciones hechas por Uhle de 1899 a 1901 en la costa norte y sur peruana (Rowe 1962a: 399). Pasado el tiempo, Kroeber supo que Uhle no tenía la intención de hacer ninguna publicación formal sobre sus colecciones peruanas que se guardaban en la Universidad de California, por lo que en 1922 inició, con la colaboración de un grupo de estudiantes, un programa de investigación que se bautizó con el nombre de “The Uhle Pottery Collections”⁹¹ para analizar y clasificar los conjuntos cerámicos de estas colecciones en pos de clarificar las relaciones cronológicas y espaciales de las antiguas culturas representadas en los estilos cerámicos (Rowe 1962a: 401; Daggett 2009: 26; Kaulicke 2014: 35). El procedimiento que siguió Kroeber y sus asistentes en “The Uhle Pottery Collections” fue hacer un control independiente de las evidencias que sirvieron a Uhle para construir sus interpretaciones, aceptando al pie de la letra sólo sus afirmaciones sobre cuestiones de hecho; pero, dada la extensión de los trabajos de Uhle en el Perú que englobaban sus excavaciones en Chincha, Ica, Ancón, Moche, Supe, Chancay y Nazca, tal revisión equivalía a una revisión general de los problemas cronológicos de la arqueología peruana (Rowe 1962a: 401). Al respecto, el ilustre arqueólogo peruano

⁸⁹ Alfred Kroeber nació en los Estados Unidos en 1876 y falleció en 1960. Kroeber se vinculó al Departamento de Antropología de la Universidad de California en 1901, permaneciendo en ella hasta su jubilación en 1946.

⁹⁰ El Departamento de Antropología de la Universidad de California y el museo asociado con él se habían fundado a instancias de la Sra. Phoebe Hearst, quien proporcionó todos los fondos para sueldos, instalaciones e investigaciones hasta 1906, siendo además quien financió las expediciones arqueológicas de Uhle desde 1899 a 1905 (Rowe 1954: 6-7; 1962a: 397).

⁹¹ “The Uhle Pottery Collections” se publicó desde 1924 a 1927 en una misma serie de ocho artículos en la *University of California Publications in American Archaeology and Ethnology*, Berkeley (Bonavia 1960: 292-293). Kroeber revisó en solitario las colecciones de Uhle del material procedente de Moche, Supe y Chancay, junto a Strong las de Chincha e Ica y con Gayton la de Nazca; el propio Gayton examinó la de Nievería y Strong la de Ancón (Rowe 1962a: 401).

Duccio Bonavia (1960: 293), evaluando el examen tipológico y estilístico de Kroeber y sus alumnos de las colecciones peruanas de Uhle, escribió en 1960:

“Kroeber supo sacar tal provecho a la tipología y a la interpretación del estilo que sencillamente la serie “The Uhle Pottery Collections” es un monumento perdurable a este tratamiento. Las cronologías que se fueron estructurando poco a poco son las mismas que, con algunas variantes, vamos encontrando en los estudios estratigráficos actuales. La asombrosa, y diríase casi matemática exactitud con que coinciden los datos que encontramos en los últimos trabajos estratigráficos en Ancón con los que publicara uno de los discípulos de Kroeber, el doctor Strong, sobre materiales del mismo sitio, son una clara demostración de la utilidad que puede tener la tipología al servicio de la arqueología cuando es usada medida y concienzudamente; es, además, un mentís categórico para los muchos detractores del método”.

Desde bien pronto, Kroeber tuvo en mente trabajar tanto en la arqueología peruana como en la arqueología mexicana ya que, por una parte, consideraba que estas áreas eran las principales fuentes de influencia cultural que se extendían al resto de regiones del Nuevo Mundo y, por otra parte, porque el trabajo de Uhle en Perú y de Boas y Gamio en México había proporcionado algunas pistas de la secuencia cultural en estos países (Rowe 1962a: 400-401). En 1923 Kroeber empezó a programar una expedición arqueológica al Perú con el fin de obtener los datos de campo necesarios para completar las publicaciones de las colecciones de Uhle, pues como bien recuerda Rowe (1962a: 402) en el obituario dedicado al antropólogo estadounidense:

“En este momento su trabajo en las colecciones de Uhle había progresado lo suficiente como para tener un buen conocimiento de lo que Uhle había logrado, y estaba muy interesado en los problemas planteados por el trabajo de su predecesor”.

Para que le ayudase a planificar su expedición al Perú, Kroeber recurrió al otro gran prócer de la arqueología peruana junto con Uhle en aquel momento, Julio C. Tello, a quien había conocido en 1915 en el marco del XIX Congreso de Americanistas celebrado en Washington y con quien desde entonces le unía una franca amistad (Peters y Ayarza 2013: 47-48, 54). Así pues, cuando Kroeber llega por vez primera a Perú en 1925 ya contaba con un conocimiento actualizado y de primera mano, a través de Uhle y de Tello, del panorama de la arqueología peruana, de la implantación de las nuevas técnicas metodológicas, de sus avances cronológicos y del descubrimiento de inéditos estilos artísticos que iban completando el cuadro cultural de la antigüedad peruana.



Figura 11. Julio C. Tello y Alfred Kroeber, Lima, Noviembre de 1926 (https://siarchives.si.edu/collections/siris_sic_9774).

La primera expedición de Kroeber al Perú, realizada de enero a julio de 1925 bajo los auspicios del Field Museum of Natural History de Chicago, en un principio estaba programada para centrar las investigaciones arqueológicas en la costa norte; no obstante, las lluvias y las inundaciones del fenómeno del Niño en esta región lo impidieron (Rowe 1962a: 402; Peters y Ayarza 2013: 54). Empero, gracias a la intermediación de Tello, quien ostentaba el puesto de director del nuevo Museo de Arqueología Peruana, Kroeber pudo excavar en varios sitios arqueológicos de la costa central y sur (Daggett 2009: 26). Producto de estas investigaciones en los valles de Lima y otros alrededores es el artículo de 1926 “Culture stratifications in Peru”, en el cual se ocupa de contrastar si las secuencias culturales que desde tiempos de Uhle se habían elaborado se encontraban asentadas sobre sólidos datos empíricos obtenidos a partir del empleo de rigurosos métodos arqueológicos como la estratificación. En este sentido Kroeber (1926a: 343) plantea:

“Cada caso de estratificación conocido en Perú es de entierros [superposición de tumbas]; y según la naturaleza de las cosas, dado que los entierros posteriores pueden ocasionalmente ser más profundos que los anteriores, esto no puede ser firme a menos que el material sea abundante y consistente. La estratificación de Uhle en Moche, por ejemplo, consta de una tumba Chimú sobre dos tumbas rojo-blanco-negro, con el área

circundante sin excavar. Es un dato importante; pero construir con demasiada confiabilidad obviamente sería imprudente. De un tipo mucho más seguro es la estratificación de depósitos basurales⁹², que se aproxima a lo geológico en fiabilidad y que ha sido utilizado con tanta precisión en la prehistoria europea, pero que todavía no parece que tengamos un solo caso en el Perú”.

En mayo de 1925 Kroeber (1926b: 12; 1930: 53) finalmente pudo visitar la costa norte, inspeccionando en Trujillo las ruinas de Chan Chan y Moche y registrando los daños causados a las estructuras monumentales por las lluvias; pero, debido a lo corto de su estancia de una semana, no pudo realizar ninguna excavación (Rowe 1962a: 403; Daggett 2009: 26-27). El reporte de esta breve visita arqueológica al valle de Moche fue publicado en 1926 bajo el título de “Archaeological Explorations in Peru. Part I: Ancient Pottery from Trujillo”, en el cual analiza y define los distintos tipos y estilos cerámicos norteños, centrándose en el Proto-Chimú y en el Chimú que denomina “Late Chimú” (Kroeber 1926b).

En junio de 1926 Kroeber (1930: 53) regresaría a Perú en una segunda expedición para el Field Museum of Natural History con el propósito principal de excavar en varios sitios de la costa central, fundamentalmente en el valle de Nazca (Peters y Ayarza 2013: 55). En noviembre de ese mismo año, acompañado por Tello, Kroeber pudo por fin llevar a cabo un intenso reconocimiento arqueológico durante un mes de toda la costa norte desde el valle de Virú a La Leche, concentrándose en prospeccionar el material cerámico de superficie y en tomar observaciones arquitectónicas de los diversos yacimientos que visitaron (Rowe 1962a: 404; Daggett 2009: 27). Como resultado de esta expedición norteña Kroeber publica en 1930 “Archaeological Explorations in Peru. Part II: The Northern Coast”, en el que presenta por vez primera desde un punto de vista sistemático y científico los principales sitios arqueológicos del litoral septentrional como El Brujo en el valle de Chicama, Dos Cabezas y Pacatnamú en Jequetepeque, o Sipán en Lambayeque. Con respecto a la trascendencia de esta publicación en el desarrollo de la arqueología norteña, vale rescatar lo dicho por Bonavia (1960: 294):

“Afirmaríamos, sin miedo a equivocarnos, que hasta la fecha no se ha publicado un trabajo sobre el norte peruano que comprenda parte tan ancha

⁹² Esta opinión de Kroeber fue muy tenida en cuenta por parte del Proyecto Valle de Virú que, a través de los trabajos de Strong y Evans (1952), se dedicó intensivamente al estudio de la estratificación de depósitos basurales – refuse stratification –.

del territorio. Y hay que remarcar que no es sólo un trabajo descriptivo; es una obra de detalle, de razonamiento y conclusiones; un trabajo en el que se puede aprender cómo se estudia un área arqueológica, cuales son los detalles arquitectónicos que hay que observar, cómo hay que describir las pinturas murales, cómo hay que preparar y redactar un trabajo”.

En un sentido similar al de Bonavia se pronunció Rowe (1962a: 405), cuando menciona que “las publicaciones de Kroeber sobre su trabajo de campo peruano establecen un nuevo estándar de informes en la arqueología peruana”.

En resumen, hasta esos años finales de la década de los veinte en los que se publica sus trabajos para el Field Museum bajo el rubro de “Archaeological Explorations in Perú”, nadie había sistematizado y analizado los problemas tipológicos, estilísticos y cronológicos de la arqueología de la costa norte como Kroeber (Bonavia 1960: 293-294).

Tuvieron que pasar quince años antes de que Kroeber regresara a Perú en 1942. En esos dos meses de estadía en el Perú, Kroeber (1944: 5-6) pudo visitar sitios arqueológicos, ver colecciones y museos, y encontrarse e intercambiar pareceres con muchos compatriotas arqueólogos, así como con la flor y nata de los arqueólogos peruanos, como Julio C. Tello, Rafael Larco Hoyle o Luis E. Valcárcel⁹³ – director por entonces del Museo Nacional de Perú –. Esos fueron años de especial efervescencia en el trabajo de campo en el Perú gracias a la intervención del Institute of Andean Research⁹⁴ que Tello, junto a Kroeber, había contribuido a fundar en los Estados Unidos en 1936 (Daggett 2009: 37; Peters y Ayarza 2013: 70-71). Por ende, coincidiendo con la visita de Kroeber en 1942, se encontraban realizando campañas de investigación hasta cuatro proyectos arqueológicos norteamericanos auspiciados por el Institute of Andean Research (Rowe 1962a: 406). Kroeber enfocó este viaje como una oportunidad para reconocer y reconsiderar el estado de la arqueología peruana, y su informe, publicado en 1944 con el nombre de “Peruvian Archeology in 1942”, es sin duda una de las mejores

⁹³ El historiador y antropólogo peruano Luis Eduardo Valcárcel nació en 1891, falleciendo en 1987.

⁹⁴ Resulta interesante recuperar las palabras del antropólogo y arqueólogo William Duncan Strong (1943: 2), quien fue miembro del Institute of Andean Research: “En el año 1936, el Dr. Julio C. Tello, de la Universidad Mayor de San Marcos, realizó un extenso recorrido por las universidades e instituciones antropológicas de los Estados Unidos. En cada oportunidad, el Dr. Tello discutió con sus colegas la necesidad de un trabajo coordinado en la región andina. Como resultado, un grupo de académicos interesados organizó el Instituto de Investigación Andina para promover y coordinar investigaciones antropológicas en el área andina y en regiones relacionadas. El Instituto se convirtió en una corporación sin fines de lucro bajo las leyes de Nueva York en febrero de 1937... El objetivo del Instituto es fomentar el trabajo en la región andina en todas las ramas de la antropología, incluidas la arqueología, la etnología, la antropología física, la lingüística y los estudios comunitarios”.

síntesis que se han escrito sobre la arqueología andina (Bonavia 1960: 296; Rowe 1962a: 409). Producto de su dilatada experiencia en el Perú a lo largo de más de dos décadas, “Peruvian Archeology in 1942” de Kroeber representa un primer intento sistemático de revisión crítica de las diversas cronologías existentes en la arqueología peruana; pero, además, presenta y describe los principales yacimientos y estilos culturales desde la perspectiva regionalista de sierra, costa norte y costa sur, con el fin de examinar las relaciones culturales y cronológicas entre las distintas regiones de los Andes Centrales. En este sentido, Kroeber (1944: 111) consolida una vieja idea apuntada largamente por Tello respecto a que toda la civilización nativa peruana opera como una unidad, “como un conjunto histórico mayor, como una gran cultura regional con profundidad temporal”. Y es que Kroeber, como antropólogo de la corriente del particularismo histórico, concibe los Andes Centrales desde el concepto etnográfico de área cultural, estimando que el desarrollo histórico de las culturas peruanas puede considerarse un fenómeno independiente y antiguo. En cualquier caso, en esta ocasión, Kroeber (1944: 111) no se posiciona frente a la vieja polémica Uhle-Tello respecto al origen de la civilización andina:

“Cómo, dónde y cuándo se originó esta unidad no se puede inquirir desde aquí, puesto que no tenemos evidencias directas, únicamente precarias deducciones”.

Posteriormente, será Bennett (1948) quien aplicará el concepto etnográfico de área cultural en el ámbito de los Andes Centrales bajo el nombre “área de co-tradición peruana”, si bien trasladándolo a una metodología rigurosamente arqueológica.

El interés de Kroeber y su vinculación con la arqueología peruana no terminaron tras su viaje en 1942, pues en julio de 1947, un año después de su retiro, fue invitado a asistir a una conferencia general sobre arqueología peruana en Nueva York, auspiciada por el Viking Fund y el Institute of Andean Research (Rowe 1962a: 406). Kroeber, como maestro de muchos de los conferenciantes, fue el elegido para escribir la sección de resumen y conclusiones para el informe del simposio, cuya publicación en 1948 llevó el título de “A Reappraisal of Peruvian Archaeology”. Respecto a este asunto, Rowe (1962a: 406) añade:

“La elección fue doblemente apropiada, ya que nadie había tomado el lugar de Kroeber como líder del campo peruano, y dado que varios de los participantes en la conferencia habían hecho trabajo de campo en el Valle de Virú el año anterior siguiendo una línea de investigación que tuvo sus inicios en el reconocimiento pionero de Kroeber en 1926. Como de

costumbre, los comentarios de Kroeber fueron acertados, estimulantes y con gran interés general”.

Uno de los artículos más relevante de Kroeber de esa época fue el intitulado con el escueto nombre de “Art”, publicado en 1949 en el quinto volumen del “Handbook of South American Indians” que editaba Julian Steward, y que estuvo dedicado al estudio del arte sudamericano y con especial atención al arte prehispánico peruano (Bonavia 1960: 296). En esta obra, Kroeber (1949: 416) realiza un brillante análisis artístico y estético de los estilos cerámicos peruanos, deteniéndose con mayor minuciosidad en describir los estilos más tempranos como Cupisnique, Mochica, Paracas o Nazca y concluyendo de manera sorprendente que “el mejor arte peruano floreció en los periodos anteriores” y que “la mayor parte de lo que es de base o de calidad mecánica fue tardío”.

Pese a su avanzada edad, Kroeber continuó publicando diversos textos relacionados con la arqueología peruana, impulsado por la constante actualización de las informaciones producidas por las nuevas investigaciones arqueológicas de sus compatriotas. Precisamente una de las motivaciones del veterano antropólogo para seguir trabajando en las distintas problemáticas de la arqueología peruana fueron las controversias teóricas acaecidas con sus colegas estadounidenses que seguían investigando en Perú y que cuestionaban en sus publicaciones algunas de las interpretaciones del viejo maestro. Así, cuando en 1951 Willey (1970) publicó su artículo “The Chavin Problem: A Review and Critique”, en donde plantea la confusión conceptual que existía tras la denominación Chavín – como estilo artístico, periodo cronológico, horizonte cultural, cultura matriz, civilización o imperio – y discute las identificaciones estilísticas de la tradición Chavín en otras antiguas culturas peruanas, Kroeber reacciona publicando en 1953 su artículo “Paracas Cavernas and Chavin” (Rowe 1962a: 407). De modo, que mientras Willey (1970: 190) califica como controvertible la afiliación estilística Chavín en el estilo Paracas Cavernas, Kroeber concluye que la cultura Paracas es una manifestación meridional del estilo Chavín con algunos ingredientes locales (Bonavia 1960: 297).

También en aquellos años se produjo una intensa actividad en los estudios sobre Nazca, lo que estimuló a Kroeber a publicar en 1956 “Toward Definition of the Nazca Style”, artículo con el que se cierra su obra sobre arqueología peruana. Lamentablemente, le sobrevino la muerte dejando sin terminar un extenso informe sobre sus excavaciones en Nazca realizadas en 1926 que llevaba tiempo escribiendo junto a

uno de sus antiguos estudiantes, el arqueólogo estadounidense Donald Collier (Rowe 1962a: 407; Bonavia 1960: 296).

A pesar de sus incursiones en la arqueología americana, el principal reconocimiento profesional de Alfred L. Kroeber reside en el campo de la antropología, tanto es así que hasta su fallecimiento acaecido en 1960 era considerado el decano de los antropólogos estadounidenses (Harris 1979: 276). Cabe recordar que Kroeber fue un aventajado alumno de Franz Boas, quien fundó y lideró la escuela antropológica del particularismo histórico. A través de la influencia de su maestro, Kroeber supo percibir que la arqueología era especialmente útil para ordenar en secuencias cronológicas la cultura material de una región, idea que trasladó a sus experiencias arqueológicas en Perú. Así pues, pese a su escasa formación como arqueólogo de campo, siempre mostró una especial predisposición hacia el estudio arqueológico de las civilizaciones antiguas del Nuevo Mundo y hacia los métodos estratigráficos y procedimientos tipológicos y de seriación de la arqueología prehistórica.

En cuanto a su faceta en la arqueología peruana, Kroeber se propuso completar la labor de Uhle, actualizando y refinando el cuadro cronológico de las culturas peruanas, lo que le convierte junto al arqueólogo alemán y al peruano Julio C. Tello en uno de los personajes trascendentales en la constitución de la arqueología científica en el Perú. En un sentido similar a lo que sostenía Uhle, para Kroeber la arqueología y la historia estaban íntimamente relacionadas porque, a pesar que se diferenciaban en sus respectivos materiales de estudio, la primera trabajando con monumentos y la segunda con documentos, sus propósitos era idénticos (Matos 2007: 34). Esta declaración de Kroeber se realizó en una célebre conferencia dictada en la Universidad de San Marcos de Lima en 1942 que llevó el título de “Los métodos de la arqueología peruana”, en la cual definió la arqueología como “la transformación de relaciones de espacio en relaciones de tiempo” (Bonavia 1960: 295); es interesante anotar que en esa misma conferencia, ya señaló que algunos de los problemas más acuciantes de la arqueología peruana eran la periodificación y la terminología (Bonavia 1960: 295). Al respecto amerita recuperar unas palabras de sus colegas y amigos Julian H. Steward, Ann J. Gibson y John H. Rowe (1961: 1057) quienes en el obituario del viejo maestro refieren:

“Siempre se mantuvo al tanto de toda investigación americanista, pero Perú se convirtió en su interés especial. Su percepción estética fue especialmente importante para detectar las relaciones estilísticas en la cerámica peruana y otras manifestaciones artísticas que ayudaron a establecer una cronología estilística – un marco esquemático para determinar las relaciones de tiempo

y lugar de los materiales asociados – de la que dependían otros entendimientos, por ejemplo, sociales y políticos”.

En definitiva, así como Uhle fue la figura más destacada en la transición entre el periodo clasificatorio-descriptivo y el periodo clasificatorio-histórico de la arqueología americana, Kroeber con sus trabajos arqueológicos en territorio peruano representó cabalmente ese primer momento o fase del periodo clasificatorio-histórico (1914-1940), con sus preocupaciones cronológicas y su orientación hacia la elaboración de síntesis histórico-culturales de áreas culturales⁹⁵. De nuevo la arqueología peruana y, concretamente, las investigaciones realizadas en la costa norte, se hallaban en el núcleo de los avances metodológicos y teóricos que se dieron durante el periodo clasificatorio-histórico que Willey y Sabloff (1980: 83) caracterizan del siguiente modo:

“La excavación estratigráfica fue el método principal en el impulso hacia el control cronológico de los datos. Fue introducido en la arqueología americana aproximadamente en 1914 y en las próximas dos décadas se extendió a la mayor parte del Nuevo Mundo. El principio de seriación se alió con la estratigrafía y, también sirviendo a fines cronológicos, se desarrolló en conjunción con los estudios estratigráficos. La tipología y la clasificación, que tuvieron sus comienzos sistemáticos en el anterior periodo clasificatorio-descriptivo, ahora se dirigieron hacia los procedimientos estratigráficos y seriacionales. Mientras que las anteriores clasificaciones de los artefactos habían servido meramente para los propósitos de describir el material, ahora se veían como dispositivos para ayudar a trazar las formas de la cultura en el tiempo y el espacio. Además de las clasificaciones de artefactos, los arqueólogos estadounidenses también comenzaron las clasificaciones de la cultura. Éstas, también, fueron fuertemente influenciadas por consideraciones cronológicas”.

Concluyendo, pese a que Kroeber no dictó clases en las aulas universitarias del Perú, su manera de afrontar las investigaciones arqueológicas desde el análisis y los métodos de la antropología dejó una profunda huella en algunos arqueólogos peruanos con quienes mantuvo un estrecho contacto como Jorge Muelle o Rafael Larco Hoyle. Pero, quizá su más patente legado en la arqueología peruana se deba a que impulsó y

⁹⁵ El arqueólogo peruano Jorge E. Silva (2013: 217), quien ha examinado la teoría y metodología de la arqueología peruana durante el periodo “clasificatorio-histórico” aclara: “La síntesis histórico cultural por su parte consiste en extender los resultados logrados en un sitio a toda una región, para lo cual se repite el procedimiento. Es decir, los nuevos datos que se recuperan se comparan con la secuencia ya establecida permitiendo el ordenamiento cronológico de los sitios. De este modo se identifican nuevos tipos y complejos que igualmente deberán ordenarse en la columna cronológica que se definió anticipadamente. Por este medio es posible también situar en el tiempo y en la región los tipos y los complejos identificados creándose lo que se llama la “trama espacio temporal”. En última instancia lo que se logra es definir el área cultural”.

lideró, primero desde su cátedra en Berkeley en la década de los veinte y posteriormente a través del Institute of Andean Research, la conocida como escuela norteamericana de arqueología histórico-cultural que tendría durante los años treinta y cuarenta entre otras figuras reconocidas a Wendell C. Bennett, Junius Bird, Donald Collier, James A. Ford, John H. Rowe, William D. Strong o Gordon R. Willey. Con relación a este asunto, resulta muy valiosa la opinión que brinda el prestigioso historiador peruano Raúl Porras Barrenechea (1963: 87) al pronunciarse acerca del panorama académico de la arqueología peruana a mediados de la década de los cuarenta:

“La obra de revelación y de coordinación de Uhle y de Tello se continúa por la escuela norteamericana de arqueología cuyo maestro y conductor es Alfred L. Kroeber. Tello, que dejó aislados discípulos, no pudo constituir una escuela peruana de arqueología, la que necesita de vastos implementos materiales y enorme potencial económico. Esa obra la llevan a cabo, sistemáticamente, apoyados por universidades e instituciones de cultura de su país, arqueólogos norteamericanos. La arqueología deviene en el siglo XX – con la sólo excepción de Tello o de Larco Hoyle – una ciencia regentada por norteamericanos, exclusivamente orientada y financiada desde los Estados Unidos y escrita fundamentalmente en inglés, con muy escasas traducciones. De ahí su dificultad para muchos estudiosos peruanos”.

1.6.2.3. Kroeber y “The Uhle Pottery Collections from Moche”: los principios de la seriación estilística en los problemas cronológicos y espaciales del “Proto-Chimú”

Kroeber dedicó el quinto volumen de la serie “The Uhle Pottery Collections” publicado en 1925 a la tarea de procesar la vasta información que Uhle obtuvo de los materiales procedentes de las Huacas de Moche. Kroeber (1925: 192) examinó la colección cerámica de Moche no con el propósito de alterar la cronología cultural de Uhle expuesta veinte años antes, sino de cimentar aquellas conclusiones con los datos que éste nunca presentó, para de este modo, según sus propias palabras, “proceder de modo empírico a su análisis y obtener una interpretación que esté objetivamente documentada” (Kaulicke 2014: 36). Gracias al modo como Uhle había registrado y almacenado sus colecciones, Kroeber pudo reemplazar la tradicional técnica de seriación por frecuencia de tiestos cerámicos – que él mismo había empleado en trabajos de campo anteriores – por una seriación más refinada de lotes de tumbas y análisis estilísticos (Trigger 1992: 192; Uceda y Mujica 1994: 13). Así pues, en “The Uhle Pottery Collections from Moche”, Kroeber presentó la documentación más exhaustiva hasta entonces de todos los estilos hallados en las Huacas de Moche, lo que

le permitió elaborar una secuencia estilística más sistemática y completa que la del arqueólogo alemán.

En consonancia con Uhle, Kroeber (1925: 213-214) distinguió seis estilos en las Huacas de Moche, dos de los cuales aparecen claramente definidos y exhibiendo evidentes semejanzas entre ambos, por lo que los fija como horizontes cronológicos de referencia: uno más temprano, que sería el Proto-Chimú; y el más tardío, que califica como “Late Chimu”. Kroeber (1925: 204) reflexiona con la posibilidad de que las gentes Proto-Chimú fueran étnicamente Chimú, razón por la que a la cerámica negra hallada en Moche y atribuida por Uhle como Chimú la redefine Late Chimu. En cambio, a Kroeber (1925: 206-207, 211-212) no le queda tan clara la secuencia de los estilos intermedios, recurriendo como criterio clasificatorio a si manifiestan relaciones estilísticas con la tradición “tiahuanacoide”, por lo que los divide en estilo propiamente “Tiahuanaco”, estilo “post-Tiahuanaco” y estilo “no-Tiahuanaco” (Kaulicke 2014: 37). Es decir, dichos estilos intermedios se corresponderían con varios estilos exóticos representativos de sitios como Tiahuanaco en el altiplano o Pachacamac en la costa central, y aunque diferían estilísticamente, en cualquier caso, según Kroeber (1925: 211-212), “están asociados tan estrechamente como para justificar la inferencia de que eran contemporáneos”. En este sentido, aborda una importante cuestión que incide directamente en una problemática de la teoría arqueológica que no había sido planteada anteriormente en la arqueología peruana, a saber, la distinción entre estilo y tiempo como base para establecer un marco cronológico (Rowe 1962a: 401). Precisamente, Kroeber (1925: 229) advierte que la aparición de estilos representados en las Huacas de Moche no significa que constituyan periodos como unidades de contemporaneidad:

“Se recordará que al menos tres y tal vez cuatro estilos están representados en las cerámicas del sitio A de Moche, pero que el número de periodos de tiempo separados y sucesivos representados por estos es menor, probablemente no más de dos y quizás solo un periodo. Por lo tanto, es claro que los hechos indican lo que podría esperarse en términos teóricos, a saber, que un estilo distinto no es necesariamente una prueba de un periodo distinto. Es muy posible que varios estilos puedan coexistir en una población dada en un tiempo dado; y hay abundante evidencia de que lo hicieron repetidamente para que coexistieran en el Perú prehispánico”.

Por tanto, una primera conclusión del análisis tipológico-estilístico de Kroeber (1925: 213-214) fue la confirmación de que la cerámica Proto-Chimú era anterior a los estilos Tiahuanaco y Late Chimu y, en consecuencia, se validaba la cronología cultural de Uhle. No obstante, aunque identificó el Proto-Chimú como el estilo-periodo más

antiguo y el Late-Chimu como el más reciente, Kroeber (1925: 205, 215-216, 221) planteó la posibilidad de un hipotético estilo Middle-Chimu durante el periodo distinguido por los estilos importados tiahuanacoides; esta hipótesis se fundamentaba en que dichos estilos exóticos no parecían interrumpir la continuidad Proto/Late Chimu manifiesta por ciertas características formales que les conectaban entre sí y que no aparecían en los restantes estilos, como el asa de estribo y la aparición de figuras modeladas en la cerámica. Y es que Kroeber, como el grueso de los arqueólogos histórico-culturales, concedía a la alfarería un papel fundamental – como fósil-guía – para la determinación de las secuencias de tiempo; pero, además, la cerámica como expresión material de la cultura de un pueblo poseía para él un enorme potencial para la interpretación de carácter histórico.

Es en su posterior artículo de 1926 intitulado “Ancient Pottery from Trujillo” de la serie “Archaeological Explorations in Peru”, donde Kroeber (1926b: 10) quizá mejor desarrolle una interpretación histórica con relación a la cuestión del estilo Middle-Chimu basada en inferencias de carácter estilístico y formal de la cerámica:

“Estos estilos intermedios, ya sea que representen varios periodos o sólo un periodo de influencias extranjeras mixtas, interrumpen sin embargo el desarrollo de Proto a Chimú Tardío, que son dos estilos manifiestamente más similares entre sí que cualquiera de los estilos intrusivos. Es concebible que el estilo Proto-Chimú muriera bajo influencia extranjera o conquista, y luego fuera revivido en la forma algo alterada Chimú Tardío. Pero la hipótesis de tal renacimiento parece débil: Chimú Tardío está demasiado cerca de Proto-Chimú en la mayoría de sus fundamentos como para hacer probable una interrupción completa, y parece demasiado vigoroso en sus motivaciones para un arte resucitado. La explicación más probable y más simple sería que el antiguo arte Proto-Chimú continuó, si no en Trujillo, entonces en otra parte de la costa norte, durante la era de las influencias extranjeras, y reapareció como Chimú Tardío al final de un continuo desarrollo en suelo Chimú. Esta teoría postula un estilo de “Chimú Medio”; y para probar la teoría, he analizado estilísticamente la cerámica Chimú disponible con el objetivo de aislar un ingrediente que podría describirse como intermedio en carácter entre Proto y Chimú Tardío; pero, sin llegar a más que conclusiones provisionales”.

El hecho de que Kroeber intentará encontrar un estilo Middle-Chimu, caracterizado hipotéticamente por rasgos estilísticos y formales compartidos y combinados que define como “chimoides”, entre los estilos Proto-Chimú y Late Chim Tardío no es una cuestión baladí, por cuanto expresa cabalmente uno de los procedimientos taxonómicos característicos de la arqueología histórico-cultural durante este periodo pionero de la Mochicología; a dicho procedimiento, Rowe (1961: 326) en

su artículo de 1961 “Stratigraphy and Seriation” lo denomina “seriación similitudinaria”:

“[La seriación similitudinaria] se basa en la suposición de que, dentro de una tradición cultural dada, el cambio en la cultura en general y el cambio en el estilo en particular suelen ser procesos graduales. Sobre esta suposición, se puede esperar que los objetos o unidades culturales que están cerca el uno del otro en el tiempo se asemejen más, al menos en ciertas características, que objetos o unidades culturales que están más separados en el tiempo”.

En “The Uhle Pottery Collections”, Kroeber recurrió a la seriación similitudinaria estilística para fundamentar las secuencias cronológicas allí donde se daba una ausencia de una cantidad suficiente de evidencias arqueológicas; pero, tal como advierten Willey y Sabloff (1980: 97):

“La principal carga de prueba de la seriación, sin embargo, no estaba en las unidades de lotes de tumbas sino en la naturaleza de los estilos mismos”.

Con su planteamiento de un Middle-Chimú, Kroeber estaba aplicando deductivamente los principios de seriación similitudinaria de los estilos cerámicos, pero, también era consciente de la necesidad de reforzar esa suposición sobre bases empíricas. En este sentido, refiriéndose en concreto a la seriación similitudinaria, Rowe (1961: 329) advierte:

“Al ordenar por la continuidad de las características y las variaciones en los temas, los especímenes que muestran una influencia externa repentina probablemente no podrían ser seriados en la misma secuencia que las piezas anteriores. Sin embargo, si la tradición anterior sobreviviera, habría ciertos temas detectables en los que se produciría un cambio gradual, y estos temas podrían usarse como la base de la ordenación. El problema probablemente no podría manejarse sin alguna evidencia, en forma de asociaciones arqueológicas, de qué tipo de piezas eran contemporáneas entre sí”.

No obstante, Kroeber siempre privilegió los análisis estilísticos de la cerámica desde una aproximación artística y estética en el estudio de las culturas arqueológicas, y es en este sentido donde Rowe (1962a: 402) dirige su crítica:

“La principal debilidad de la investigación de Kroeber sobre las colecciones de Uhle fue su práctica de clasificar la cerámica sin tener en cuenta las asociaciones arqueológicas. Clasificaba una colección agrupando las piezas que compartían las similitudes formales más obvias, creyendo que de esta manera aseguraba unidades que representaban en cierto sentido unidades “naturales”, como las especies en zoología. Una vez que se establecían las unidades, podría discutirse la relación de las unidades de clasificación con las asociaciones funerarias de Uhle, pero no se permitía que las asociaciones alteraran la clasificación en sí”.

Con el apoyo de datos y registros arqueológicos, Rafael Larco Hoyle pudo poner punto final a la cuestión del Middle-Chimu más de veinte años después de haberla planteado Kroeber; de tal manera en su célebre texto “Cronología arqueológica del norte del Perú” de 1948 Larco (1948: 37) escribía:

“Siempre constituyó un problema cuando se le denominaba a la cultura Mochica como Pre-Chimú o Proto-Chimú y Chimú al gran pueblo cuya capital fue Chanchán, encontrar lo que hipotéticamente debería ser el Middle-Chimú o Chimú medio. La búsqueda de este Middle-Chimú fue infructuosa, puesto que en realidad no existía una cultura única que sirviera de enlace y a la que podría corresponderle este nombre; en cambio, aparecían elementos variados de un complejo de culturas, pertenecientes a una época, que en unos casos se presentaban aislados y en otros fusionados, produciendo una verdadera confusión en los estudios. Con los pocos datos con que se contaba y la bibliografía hasta entonces habida, se cometieron errores.

Después de los últimos descubrimientos realizados por mí, puedo establecer el orden cronológico de estas culturas, en la etapa inmediata posterior a la gran cultura Mochica, agregando al estudio cronológico una época que llamo Fusional, porque en ella se fusionan varias culturas por la invasión de pueblos provenientes de lugares apartados, que traen con ellos nuevos elementos que enriquecen el acervo cultural de la región”.

Con la identificación del estilo que bautizó como “Huari Norteño”, Larco (1948: 37) pudo proponer que la presencia de un horizonte estilístico Tiahuanaco en la costa norte no se debía a la influencia cultural del altiplano, sino que su centro originario se encontraba en el sitio de Huari en la región de Ayacucho, y es más, interpretó que su expansión norteña fue producto de una conquista.

En definitiva, si el planteamiento de la existencia de un posible estilo Middle-Chimu motivó a Kroeber a esbozar en 1926 la hipótesis respecto a que el estilo Proto-Chimú pudiera haber sido expulsado o haberse extinguido a través de un proceso de conquista, su estéril conjetura contribuyó a que Larco pudiera sostener que con la irrupción del estilo Huari Norteño se produjo el fin de la cultura Mochica y que este cambio en el estilo de la cerámica fue el resultado de la conquista por una cultura serrana proveniente de Huari.

En cualquier caso, el valor principal de “The Uhle Pottery Collections from Moche” reside en que Kroeber caracterizó con minuciosidad el estilo Proto-Chimú y pudo confirmar su posición como periodo inicial en la secuencia cultural del sitio de las Huacas de Moche. Una primera cuestión que le resulta llamativa a Kroeber (1925: 199) al respecto del estilo Proto-Chimú es que Uhle la califica como policroma o coloreada,

hecho que si bien parece ajustarse a la caracterización de la cerámica Proto-Nazca no parece corresponderse con propiedad al Proto-Chimú, por cuanto nunca suele tener más de dos colores, el rojo y el blanco, con un tercero, el negro cuyo uso es poco frecuente (Kaulicke 2014: 36). Otra puntualización que hace Kroeber (1925: 202) a Uhle se refiere a las características funcionales y morfológicas del estilo Proto-Chimú, identificándolo como una cerámica exclusivamente funeraria:

“No sólo la cerámica preservada Proto-Chimú es consistentemente de excelente calidad, sino que está tan regularmente ornamentada, en forma o color o en ambas, que se presenta como un aparato esencialmente funerario. Muy pocos vasos muestran signos de uso; y casi la mitad son formas que difícilmente se podrían poner al empleo utilitario diario”.

Otro de los aspectos que Kroeber quería discernir con claridad en su informe “The Uhle Pottery Collections from Moche” era la distribución espacial de los estilos norcosteños. El material cerámico recolectado por Uhle era exclusivamente del sitio de Moche, pero Kroeber conocía que en diversos museos de los Estados Unidos como el American Museum of Natural History de Nueva York y el Peabody Museum de la Universidad de Harvard existían piezas cerámicas cuya procedencia conocida correspondía a los diferentes valles de la costa norte. Kroeber pudo comparar específicamente las colecciones cerámicas del estilo Proto-Chimú de estos museos estadounidenses con la colección Proto-Chimú de Uhle, confirmando que no se trataba de un fenómeno aislado y restringido, sino de un estilo consistente aunque parcialmente difundido en la costa norte (Castillo y Donnan 1994: 147). En consecuencia, clasificando las vasijas según el estilo y el lugar de procedencia⁹⁶, Kroeber (1925: 224-229) pudo efectuar la primera división geográfica-estilística de la costa norte en cinco áreas, como si de una suerte de áreas culturales se tratase: Área 1: “Casma”; Área 2: “Inmediaciones de Trujillo”; Área 3: “Pacasmayo y Chepén”; Área 4: “Costa del departamento de Lambayeque”; Área 5: “Departamento de Piura”.

⁹⁶ Kroeber realiza su clasificación basándose sólo en cerámicas de procedencia asegurada (Kaulicke 1994: 328).



Figura 12. Distribución del estilo Proto-Chimú según A. Kroeber (Castillo y Donnan 1994: 146).

La región estilística del clásico Proto-Chimú sería el área denominada “Inmediaciones de Trujillo”, que quedaba delimitada entre el valle de Chicama al norte y la ciudad de Chimbote al sur – es decir, valles de Chicama, Moche, Virú, Chao y Santa –. Empero, Kroeber (1925: 225-226; 1926b: 11) también reconoce la presencia aislada de vasijas Proto-Chimú en la sureña área uno de Casma y en la norteña área tres de Pacasmayo y Chepén, que interpreta como puestos de avanzada de la cultura Proto-Chimú:

“La cultura Proto-Chimú penetró en ambas direcciones pero, aparentemente, sólo durante un tiempo corto, a juzgar por la relativa pobreza de los ejemplos preservados” (Kroeber 1925: 226).

Influenciado por los trabajos de áreas culturales de Wissler (1917; 1923), Kroeber creía que al revelar en un sitio o en una región los cambios estilísticos que se manifestaron a lo largo del tiempo y poder anotar ciertas continuidades, estas informaciones manifestarían la historia cultural. Así pues, la delimitación del ámbito territorial del estilo Proto-Chimú le sirve a Kroeber (1925: 228-229) para esbozar una primera aproximación histórica al tipo de organización sociopolítica de la cultura homónima:

“[El estilo Proto-Chimú] en realidad es característico sólo en el área de Trujillo-Chimbote, encontrándose con poca frecuencia en las dos áreas adyacentes [Casma al sur y Pacasmayo-Chepén al norte], y no apareciendo en absoluto en las dos áreas más norteñas [Lambayeque y Piura]. Aun con toda su superioridad estética [respecto a los demás estilos de la costa norte], sin embargo, el Proto-Chimú permaneció siendo un estilo local. Evidentemente existió durante un periodo de limitadas comunicaciones, probablemente de unidades políticas restringidas”.

Otras interpretaciones de carácter histórico que realiza Kroeber (1925: 203), hacen referencia al alto valor técnico y estético del estilo Proto-Chimú que probaría que no se corresponde con “gente pobre o turbada” y, consecuentemente, la población de Moche debió ser prospera durante un largo periodo de tiempo. Relacionando la alta calidad de este estilo con las imponentes Huacas del Sol y la Luna, Kroeber (1925: 204) también colige que el valle debió estar grandemente poblado, bien organizado políticamente y tuvo que contar con importantes excedentes económicos.

En cuanto a los orígenes de la cultura Proto-Chimú, Kroeber (1925: 204, 213) sucintamente comenta que aún permanecen desconocidos y que la respuesta a esta incógnita permanece, por ahora, en el terreno de la especulación o las leyendas. Kroeber (1925: 204) es consciente de que en aquellos días, únicamente se poseía una visión sincrónica de esta civilización, que se correspondería con su momento de “completo florecimiento”, es decir, con su periodo clásico.

Con respecto al Late Chimú, de una extensión mayor que el Proto-Chimú, Kroeber (1925: 228-229) resalta que su aparición en todas estas áreas de la costa norte indicaría que se trata de un estilo correspondiente a un “imperio” que rivalizaba con el de los incas, pero, en todo caso, se produce un descenso en el nivel artístico de la cerámica con respecto a momentos anteriores.

Estas investigaciones sobre los estilos cerámicos norteños son integradas en un esquema de cuatro “periodos generales” o “eras” de desarrollo cultural del Perú antiguo, en el que para su elaboración Kroeber (1925: 231-232; 1927: 629) va a inspirarse en los horizontes cronológicos de Uhle (Rowe 1967: 6-7): Era Pre-Tiahuanaco; Era Tiahuanaco y Tiahuanacoide; Era Pre-Inca (o Post-Tiahuanaco); y Era Inca. Respecto a esta cuestión Rowe (1967: 7) matiza:

“El uso de los términos “horizonte”, “periodo” y “era” como equivalentes en estos informes sugieren que Kroeber estaba pensando en la periodización corriente de la geología”.

El estilo Proto-Chimú – como también el Proto-Nazca – va a ubicarse en el periodo Pre-Tiahuanaco; no obstante, debido a que se corresponde a una era cuya edad no remite a una antigüedad muy grande, ello va a plantear a Kroeber (1925: 231) un problema a la hora de vislumbrar sus antecedentes culturales:

“Esencialmente, la era anterior a Tiahuanaco es una era de los estilos locales, algunos exuberantemente desarrollados, otros groseros, todos en general sin influencia mutua. Los estilos bien formados Proto-Chimú y Proto-Nazca presuponen una era anterior de desarrollo a menos que uno esté listo para aceptar importaciones de culturas más o menos maduras de Centroamérica. De los estilos de esta era formativa anterior, parece que todavía no se ha descubierto ninguna huella”.

Cabe recordar que Kroeber no excavó nunca en las Huacas de Moche ni tampoco emprendió un estudio arqueológico específicamente dedicado al Proto-Chimú. Y es que Kroeber se centró exclusivamente en los estilos y culturas de la costa norte desde la perspectiva de área cultural con el objetivo principal de reconstruir la historia cultural del litoral norcosteño peruano.

En conclusión, la primera aproximación que hizo Kroeber a la arqueología del Perú fue a través del estudio estilístico de tipologías cerámicas de las colecciones de Uhle. Particularmente, los trabajos de Kroeber del material de las Huacas de Moche son un claro producto de un método histórico-cultural que, introducido por Uhle, se estaba asentando en la recién inaugurada arqueología peruana. Pese a que Kroeber, con una mayor formación antropológica que arqueológica, consideraba los restos materiales más como los productos de la cultura que como la cultura en sí misma, compartía la percepción de Uhle acerca de que la arqueología era una ciencia eminentemente histórica y al igual que el arqueólogo alemán entendía la arqueología como una importantísima herramienta para llegar al conocimiento histórico de las culturas antiguas (Trigger 1992: 192, 259). Así pues, en principio las investigaciones de Kroeber

tomaron una misma dirección que aquellas precursoras que emprendió Uhle; empero, sí que significaron un estadio más avanzado respecto a su antecesor en la práctica de una arqueología histórico-cultural en el Perú, pues fue Kroeber quien en realidad, más de dos décadas después de las excavaciones de Uhle en las ruinas de Moche, pudo por fin esbozar el estilo Proto-Chimú desde una perspectiva auténticamente historicista, como la expresión cultural del desarrollo histórico de un pueblo particular. Siguiendo el credo histórico-cultural impuesto por el particularismo histórico, Kroeber instituyó el tratamiento específico de cultura arqueológica desde una concepción etnográfica y regional, a saber, como una unidad distintiva que tenía que ser entendida en sus propios términos históricos y que poseía sus propios límites temporales y espaciales empíricamente definidos (Trigger 1992: 147, 178; Makowski 1995: 171).

Tras publicar “The Uhle Collections from Moche”, Kroeber creyó que era necesario realizar seriaciones de artefactos más detalladas con vistas a producir clasificaciones mucho más precisas que llevaran a interpretar con más cuidado las variaciones tipológicas, puesto que éstas eran clave para indicar fenómenos de cambio cultural. Por esta razón, Kroeber quiso consolidar esa impresión inicial de la historia cultural peruana por medio de una serie de expediciones arqueológicas que tuvieron en el litoral norteño uno de sus principales atractivos.

1.7.2.4. Las investigaciones arqueológicas de Kroeber en la costa norte: el “Early-Chimú” en la construcción de una síntesis histórico-cultural norcosteña

La visita arqueológica que Kroeber realizó durante una semana a la costa norte en 1925 se plasmó en su artículo de 1926 intitulado “Archaeological Explorations in Peru. Part I: Ancient Pottery from Trujillo”. En su faceta como arqueólogo Kroeber siempre defendió que las primeras evidencias de que disponen los arqueólogos son aquellos objetos que denotan características estilísticas y, especialmente, destacó a la cerámica⁹⁷, no sólo por su potencialidad para reconocer culturas y delimitar su esfera espacial, sino también por su sensibilidad para reflejar el tiempo y el cambio cultural

⁹⁷ Ya en 1916, realizando trabajos de campo etnográfico entre los Zuñi (región suroeste de los Estados Unidos), Kroeber halló un número de yacimientos arqueológicos. Para determinar una ordenación cronológica de estos yacimientos elaboró una seriación tipológica de cerámica, que le permitió establecer una secuencia histórica. Kroeber eligió trabajar con la cerámica porque sus atributos estilísticos proporcionaban un índice más sensible al cambio que los instrumentos de piedra o metal (Trigger 1992: 179, 192).

(1925: 192; 1948: 115; 1949: 414). Kroeber percibía los estilos cerámicos como fuentes históricas que revelaban, por el tipo de relaciones existentes entre ellos, procesos de continuidad o interrupción cultural y en los que factores externos productos de la difusión, como la invasiones o las migraciones, desempeñaban un papel principal en el desencadenamiento del cambio cultural. Por ende, Kroeber creía que la posición cronológica de los estilos debía servir como referencia para elaborar secuencias culturales que reconstruyesen ordenadamente la historia cultural de cada sitio y región estudiada, es decir, que permitiesen construir síntesis histórico-culturales. En este sentido, el propósito de “Archaeological Explorations in Peru. Part I: Ancient Pottery from Trujillo” es el reconocimiento de las características morfológicas y estilísticas de los tipos cerámicos de la región de Trujillo, como centro productor de la cerámica prehispánica norcosteña, para su ordenación en una suerte de columna cronológica maestra de la que disponer con el fin de hacer extensible esta secuencia local a toda el área de la costa norte.

Uno de los aspectos más interesantes de “Ancient Pottery from Trujillo” es que refleja las influencias interpretativas de su colega y amigo Julio C. Tello, con quien estuvo excavando en Lima y alrededores durante su estadía en Perú en 1925 (Daggett 2013: 37). Una nota curiosa que apunta Kroeber en este texto, pero que resulta un hito importante en la Mochicología, es que por vez primera aparece la denominación Mochica para la cultura Proto-Chimú. Kroeber (1926b: 9, 43) relata que Tello solía calificar como “Tallán”⁹⁸ al estilo propiamente identificado como Chimú y que reserva el término “Chimú” para referirse al estilo Proto-Chimú de Uhle, pero, que finalmente ha abandonado esta última denominación optando por emplear en su lugar el vocablo “Mochica” (Kaulicke 1992: 856). Lo cierto es que en la primera gran obra de Tello sobre arqueología peruana de 1921 intitulada “Introducción a la Historia Antigua del Perú” sí aparecen las viejas denominaciones a las que alude Kroeber; en cambio, en su siguiente obra importante “Antiguo Perú. Primera Época” de 1929, Tello (1929: 25) ya recurre a otra terminología, pero, en todo caso, no emplea la expresión “mochica” sino “muchik”. El término *muchik* del que deriva mochica alude a una de las principales lenguas vernáculas que se hablaba en la costa norte – entre los valles de Lambayeque al

⁹⁸ El término Tallán hace referencia a una lengua, también conocida como Sec, hablada en la zona más septentrional de la costa norte peruana – la región de Sechura y Piura – en el siglo XVI (Zevallos 1946: 165, 170; Gayoso 2014: 347).

norte y Jequetepeque al sur – a la llegada de los españoles en el siglo XVI, y Tello comete el error de pensar que dicha lengua muchik se correspondía con el idioma hablado por los individuos que produjeron el estilo Proto-Chimú⁹⁹ – incorrección que también cometería Larco – (Makowski 1994: 136; Kaulicke 1998c: 106; 2001: 106).

Otra aportación de Tello a las interpretaciones de Kroeber se dirige a dirimir los antecedentes culturales del Proto-Chimú. Kroeber (1925: 231; 1926b: 21; 1927: 628-629) manejaba la idea de que así como el Proto-Chimú y el Proto-Nazca se manifiestan como estilos completamente formados, esto debía presuponer la existencia de un anterior periodo de desarrollo. Pero, del mismo modo, Kroeber (1926b: 21) también contaba con la posibilidad de que se pudiera comprobar las tesis de Uhle respecto a que dichos estilos fueran fruto de importaciones culturales de América Central (Rowe 1954: 70, 77). En todo caso, Kroeber (1926b: 9, 21-23) otorgó cierto crédito a las interpretaciones de Tello, quien derivaba el Proto-Chimú de una cultura andina arcaica que se identificaría como Chavín¹⁰⁰. Al respecto, Kroeber (1926b: 10-11, 21-23, 36) menciona que Tello (1921, láminas VIII-XII) había reportado la existencia en el Museo de Arqueología Peruana – formando parte de la antigua colección de Víctor Larco Herrera – de unas pocas vasijas asa-estribo cuya procedencia era el valle del litoral norteño de Chicama y que designa “como ejemplos del tipo de Chavín” debido a que su decoración se relacionaba claramente con el notable estilo de talla encontrado en los monumentos líticos de Chavín de Huántar en la sierra norte del Perú. Este estilo Chavín

⁹⁹ El historiador peruano Jorge Zevallos Quiñónez (1946: 171), quien fuera uno de los mayores especialistas en etnohistoria y paleolingüística del Perú, sostiene respecto al nombre de la lengua predominante en el litoral norteño a la llegada de los españoles: “Respaldándose en esta valiosa prueba [la obra de 1644 “Gramática Yunga” del padre Fernando de la Carrera] y en las concordancias de cronistas y estudiosos que visitaron la región, destacando la opinión erudita de Toribio Polo; y recordando que los Chimús, al modo de los conquistadores europeos y asiáticos, impusieron su lengua y uniformaron el hablar oficial de la costa por más de cien años —al punto que en el siglo XVII, a semejanza de la lengua general del Perú sureño, que era el quechua, pudo hablarse de una “lengua general” yunga en la costa norte — el nombre con que deberían calificar sus restos, habría de ser, no Mochica, sino Quingnam, y más generalmente Yunga”. Una conclusión a este debate es la aportada recientemente por el arqueólogo peruano Henry Gayoso (2014: 348): “La lengua *quingnam* era hablada por el grupo cultural conocido arqueológicamente como Chimú, principalmente en los territorios costeros de los valles de Chicama, Moche, Virú, Chao y Santa. Si tenemos en cuenta que los moches que ocupaban el territorio al sur del desierto de Paiján son los antecesores de los chimús, no solo en términos culturales y de ocupación del territorio nuclear (valle de Moche), sino también en términos de consanguinidad, es válido afirmar que el *quingnam* fue hablado también por los moches “sureños””.

¹⁰⁰ Tello en su obra “Introducción a la Historia Antigua del Perú” de 1921 escribe: “Durante el apogeo de las culturas de Chavín y Tiawanako efectuáronse también nuevas irradiaciones hacia la Costa. Vasos del estilo propio de Chavín, caracterizado por la representación de la cabeza de un felino, mediante un sistema de líneas grabadas o en relieve, aparecen también en las tumbas del valle de Chicama, mezclados con los objetos propios de esta última cultura” (Tello 1921: 27).

de la costa norte o Chavín de Chicama se caracterizaría por sus cerámicas de asa-estribo, por lo que Kroeber (1926b: 23, 36-37) sugiere que es probable que sus relaciones temporales y tipológicas sean más cercanas con el estilo Proto-Chimú. Pese a todo, Kroeber (1926b: 11, 37) manifiesta ciertas dudas a lo sostenido por Tello respecto a que este estilo costeño Chavín pertenezca a una cultura irradiada de Chavín, puntualizando que el estilo cerámico Chavín ha sido diagnosticado únicamente por vasijas procedentes del valle costero de Chicama y por una tipología, el asa-estribo, que es representativa norcosteña:

“Éstas [las cerámicas estilo Chavín de Chicama], sin embargo, son todas de asa-estribo, y por lo tanto de una forma que, hasta donde llega la evidencia, se restringió a la región de la costa norte hasta un tiempo relativamente tardío. Además, las vasijas de este estilo Chicama aún no han sido reportadas desde Chavín ni en ninguna otra parte del área de la Sierra. De hecho, el Dr. Tello me informa que encontró poca cerámica en Chavín, y esa apariencia bastante tosca y arcaica”.



Figura 13. Cerámicas estilo Chavín de Chicama (Kroeber 1926: 74, lám. XII).

Además, Kroeber (1926b: 37) plantea, aunque de manera un tanto confusa, las distintas posibilidades de interpretar la existencia de vasijas estilo Chavín de Chicama fuera de su núcleo serrano de procedencia:

“Por lo tanto, es posible que la cerámica considerada sea una variación del estilo arraigado de la costa de Chimú bajo influencias del interior; o que los recipientes encontrados en Chicama fuesen verdaderas importaciones de una fuente interior de fabricación que aún no se ha descubierto. En este último caso, la forma y la tecnología del asa-estribo se habrían ideado en la costa y

se habrían introducido en las tierras altas de la cultura Chavín, o la cerámica de asa-estribo se habría originado en la sierra y el arte de la cerámica de la costa Chimú sería en gran parte un derivado. El Dr. Tello parece inclinarse hacia la última perspectiva; pero, yo dudo en derivar el asa-estribo, que es tan abundante en la costa durante todos los periodos, de una fuente en el interior, donde las asas-estribos son escasas o inexistentes. Es evidente que los datos no están disponibles para una elección definitiva entre las interpretaciones alternativas”.

Lo interesante de este texto es que representa los antecedentes de las discusiones que pocos años después, a inicios de la década de los treinta, entablaron Tello y Larco respecto a si estas manifestaciones cerámicas costeñas pertenecían a la cultura Chavín – si era una expresión periférica del fenómeno serrano Chavín – o si identificaba a una cultura arqueológica inédita sita en la costa norte que Larco denominaría Cupisnique. En cualquier caso, Kroeber (1926b: 20, 22, 38-39), advirtiendo la mayor antigüedad cronológica del estilo Chavín respecto al Proto-Chimú y destacando las influencias de este estilo arcaico de la sierra en el costeño¹⁰¹, va a postular una especie de fusión o transición entre las culturas Chavín y Proto-Chimú (Kaulicke 1998c: 106):

“Esta asociación temporal, considerando además las similitudes intrínsecas de las cerámicas, deja en claro que existían relaciones formativas íntimas o interrelaciones entre los estilos Proto-Chimú y Chavín, que deberían hacerse más evidentes tan pronto como se descubra un cementerio de estilo Chavín puro y se registren sus datos, especialmente en cuanto a asociaciones funerarias. Es concebible que ciertas características consideradas hasta ahora características de Proto-Chimú resulten ser de origen foráneo, mientras que otras permanecerán como de origen local”.

En resumen, si bien Kroeber deja abierta la posibilidad de que los orígenes del Proto-Chimú se encuentren en la costa norte, ante la escasez de datos empíricos, parece decantarse por las interpretaciones de Tello (1921; 1929) de su génesis a partir de una embrionaria cultura serrana que irradia sus influencias culturales hacia la costa. En cualquier caso, Kroeber (1926b: 42) concluye que para aclarar estos problemas temporales y espaciales de la costa norte es necesario emprender un número mayor de investigaciones arqueológicas en la sierra norte que en conjunto aporten una perspectiva regional.

¹⁰¹ Kroeber (1926b: 38) menciona que en dos tumbas excavadas por Uhle en la necrópolis al pie de la Huaca de la Luna aparecieron vasijas parcialmente rotas – una en cada tumba – con diseños pintados e incisos “a la manera de Chavín”. Siendo este cementerio Proto-Chimú puro, continúa escribiendo Kroeber (1926: 38), “la contemporaneidad de los estilos Proto-Chimú y Chavín, o para ser más exactos, al menos su superposición cronológica, es cierta”.

Estas preocupaciones de Kroeber serán examinadas en su siguiente artículo dedicado a la arqueología peruana que llevó el título de “Coast and Highland in Prehistoric Peru” y que fue publicado en 1927, tras regresar de su segunda visita al Perú. En dicho ensayo, Kroeber va a sintetizar y comparar las propuestas del desarrollo cultural del Perú prehistórico de Uhle y las de Tello para ir definiendo los principales problemas de la arqueología peruana (Uceda y Mujica 1994: 13). Con relación a este texto, los arqueólogos estadounidenses Ford y Willey (1949: 15) comentan:

“Es uno de los artículos más importantes de la arqueología de los Andes Centrales, ya que fue la primera síntesis de investigaciones peruanas basada en la identificación estricta de estilos, asociación y estratigrafía”.

Cabe subrayar que en “Coast and Highland in Prehistoric Peru”, Kroeber renuncia a la expresión Proto-Chimú acuñada por Uhle y la reemplaza por la de “Early Chimú” que encuentra más apropiada. Esta sustitución se debería, según Kroeber (1927: 626; 1930: 54), a que el término Proto-Chimú connotaba una etapa anterior y formativa, y en tanto que la cultura en cuestión aparece ya completamente formada es preferible referirse a ella como temprana. De esta manera, “Early Chimú” se convirtió en una nueva denominación de la cultura arqueológica norcosteña.

Por otro lado, es justo destacar la admiración que Kroeber (1927: 634) profesaba a Tello por lo profundo y lo prolífico de sus conocimientos sobre la arqueología en el Perú, tal como se desprende en este texto:

“De hecho, en gran medida, es por la oportunidad de discutir material concreto con Tello en el campo, en museos y en colecciones, durante el trabajo cooperativo de varios meses, que me ha impresionado la fuerza de muchos de sus argumentos”.

Así pues, Kroeber (1927: 632) contaba con un conocimiento de primera mano acerca de las teorías de Tello sobre el origen serrano de la civilización en el antiguo Perú:

“El esquema general de interpretación de Tello, que es el único intento serio no fundado esencialmente en Uhle, se basa en el concepto de un origen serrano de la cultura peruana en lo que respecta al Perú. A esta forma temprana la llama Arcaica Andina, que podría traducirse como Serrana Temprana, y tiende a centrarse en el norte, en la región de Chavín y el Callejón [de Huaylas]. En cuanto a qué tan lejos se originó allí o en las regiones al norte de Perú, él lo deja abierto, preocupado por los desarrollos en el suelo peruano. Esta cultura Serrana Temprana se extendió por toda la sierra y finalmente por la costa, y se desarrolló primero en Chavín, luego en Tiahuanaco, Nazca, Chimú [Mochica] y otras áreas. La cultura Epigonal como se encuentra en la costa es solo una fase posterior de la misma

irradiación de la sierra. En ocasiones, esta irradiación se debilitó y las culturas costeras locales desarrollaron sus propias peculiaridades; pero sólo para ser influenciado por una última influencia de la sierra, la que produjo la forma Inca o Cuzco, cuyos orígenes específicos no son claros pero pueden remontarse a la montaña boscosa al este de la sierra”.

La presentación de este revolucionario modelo de Tello de desarrollo cultural de la antigüedad peruana, le sirve a Kroeber como prolegómeno para exponer las tesis del arqueólogo peruano sobre los orígenes del Early Chimu o Mochica – denominación esta última que, según Kroeber, emplea Tello – a partir de Chavín. Sin embargo, Kroeber (1927: 633-634, 639, 645) apunta ciertos problemas adicionales que dificultarían poder aceptar lo sostenido por Tello. En primer lugar, que las principales obras publicadas en las que Tello presenta estas cuestiones, a saber, “Introducción a la historia antigua del Perú” de 1921 y “Wira-Kocha” de 1923 exhiben como debilidad más inmediata la carencia de datos en los que basa sus suposiciones¹⁰². En este sentido, Kroeber (1927: 642-643) plantea lo incipiente de la arqueología peruana y la razón de la preponderancia de las interpretaciones estilísticas:

“La dificultad en la arqueología peruana de hoy es la falta de datos exploratorios que darían al criterio estilístico certeza y mayor significación. Buscamos a tientas entre nuestras intuiciones estilísticas porque no se han determinado los hechos arqueológicos específicos necesarios”.

En segundo lugar, Kroeber (1927: 645) anota tanto una cuestión de procedimiento como de hecho:

“Si supiéramos de una serie de tumbas que contienen un estilo Chimú Temprano a medio formar con una mezcla directa de estilo Chavín, podríamos considerar justificadamente estas tumbas más tempranas y su cerámica como la que ha sido en gran parte responsable del desarrollo del Chimú Temprano puro o clásico. Por el contrario, lo que sabemos de Chavín en la costa tiene todo la naturaleza de una mezcla muy pequeña de lo típico Chimú [Mochica]...”

La manera en que las vasijas con ornamentación Chavín se encuentran en otras colecciones de esta área, no en grupos o en lotes, sino dispersos en una proporción de al menos uno entre cien, indica que el hallazgo de Uhle en Moche no es anormal. Derivar el noventa y nueve por ciento de la cerámica Chimú Temprana pura del uno por ciento de la combinación de la forma

¹⁰² Al respecto Kroeber (1927: 633) comenta: “La Introducción, es un panfleto que da una visión sintética, clara hasta el punto de ser esquemática, pero, con una declarada naturaleza preliminar de bosquejo, sin análisis de la evidencia. Wira-Kocha, un largo artículo inacabado en [la revista] “Inca”, es más detallado, pero su objetivo principal es una interpretación de la mitología y del simbolismo, y presenta lo arqueológico sólo por partes, sin referencia a la enumeración de asociaciones en tumbas individuales, y similares”.

Chimú con la decoración de Chavín, sería subjetivo. También, después de todo, no sería una explicación, ya que dejaría la mayor parte del estilo, incluidos los estribos predominantes, sin explicación. El caso sería mejor si las asas-estribo se produjeran, aunque fuera en menor medida, en el interior; pero no es así”.

En definitiva, las conclusiones de Kroeber (1927: 646) en cuanto a un posible origen Chavín de la cultura Early Chimu aluden a que en ese momento no se puede demostrar arqueológicamente, por lo que en última instancia parece distanciarse de las propuestas de Tello:

“Parece probable que otros elementos del Chimú Temprano demostrarán tener conexiones, en cualquier dirección de influencia, con la sierra norte, a medida que más material ingrese y sea analizado. Las áreas están demasiado yuxtapuestas para que las expectativas funcionen de otra manera. Pero, de acuerdo con la evidencia ahora disponible, el estilo Chimú Temprano aparece desde nuestro punto de vista esencialmente desarrollado, autosuficiente y rico, y carente de antecedentes conocidos, al igual que el estilo Nazca. En cuanto al tiempo, todo lo que se puede decir es que la aparición de ciertos ornamentos en toda regla Chavín en Chimú Temprano de pleno derecho, deja en claro que los dos estilos se superponen en el tiempo, si no son sustancialmente contemporáneos”.

No obstante, en un intento de congraciarse con el maestro peruano, Kroeber (1927: 638-639, 647) admite que, a pesar de que aún permanece desconocida la mayor parte de la arqueología del interior, se poseen abundantes indicios gracias a Tello de que la influencia serrana en las áreas costeñas más investigadas fue mayor de lo que se ha reconocido y que, con datos más completos, la significación de esta ascendencia de la sierra crecerá en lugar de reducirse.

En 1930 Kroeber publicará “Archaeological Explorations in Peru. Part II: The Northern Coast”, que es con total seguridad el trabajo más completo de los publicados hasta entonces acerca de la arqueología de la costa norte del Perú. Esta publicación es el resultado de sus investigaciones realizadas durante un mes en 1926 en el marco de su expedición arqueológica en la costa norte, la cual se planteó con unos claros objetivos según se desprende de las propias palabras de Kroeber (1930: 53):

“Pude inspeccionar algunas de las principales ruinas, restos de cementerios y colecciones en algo más de la mitad del territorio de cada una de las dos reconocidas áreas de la costa Chimú o costa norte peruana: la de Chimbote-Moche-Chanchán-Chicama, en el cual se han determinado tanto una cultura Chimú temprana como una tardía; y el de Pacasmayo-Saña-Etén-Chiclayo-Lambayeque-Leche, del cual las colecciones disponibles mostraron sólo una cerámica similar al Chimú Tardío de la primera área. El objetivo era

determinar las relaciones culturales de estas dos provincias y las secuencias culturales dentro de cada una; y hasta cierto punto este objetivo se alcanzó”.

En este trabajo Kroeber (1930: 55-57), como antropólogo consciente de la influencia que ejercía el entorno natural en el desarrollo cultural, dedica especial atención al hábitat medioambiental que sirvió de escenario a las culturas de la costa norte, apuntando la existencia de dos áreas geográficas y culturales en la costa norte o “costa Chimú” como también la denomina: la más norteña que incluiría los valles de Jequetepeque, Lambayeque y Zaña, tendría una morfología más abierta y ancha que los de la zona más sureña, una separación topográfica menos marcada entre los valles contiguos y una precipitación más alta y frecuente; la sureña, que estaría delimitada entre Chicama y Santa, presentaría valles más estrechos y angostos (Shimada 1994b: 370). Kroeber (1930: 62-63) también aprecia tradiciones arquitectónicas disímiles entre ambas subáreas de la costa norte, con una región sureña en la que los característicos montículos monumentales de adobe se erigirían en laderas de cerros o colinas, en tanto que en la norteña, estas pirámides y plataformas aparecerían aisladas entre los campos (Shimada 1994a: 16). Asimismo, Kroeber (1930: 65) está apuntando a la costa norte como origen de una nueva tradición arquitectónica, a saber, la pirámide escalonada de adobe, reconociendo que si este foco en Perú está conectado por difusión con el área de México y Guatemala es un problema aún por resolver.

Lo interesante de esta división arqueológica de la costa norte de Kroeber es que a día de hoy tiene plena vigencia entre los especialistas, si bien, inserta en una problemática distinta, por cuanto en la actualidad se considera la existencia de dos esferas culturales y políticas claramente diferenciables en el territorio y en la tradición Moche, que Castillo y Donnan (1994) han bautizado como “Mochica norte” y “Mochica sur”. La cuestión que parece preocupar a Kroeber (1930: 97, 111) de la bipartición arqueológica de la costa norte es conocer qué antecedentes culturales se dan en la región más septentrional antes del Late Chimú, pues esta zona en aquellos días sólo había producido restos de esta cultura y su estilo aparece completamente formado e idéntico al de su contraparte meridional. Al respecto, Kroeber (1930: 97) expresa una sugerente hipótesis que refleja los procedimientos interpretativos de la arqueología histórico-cultural:

“Es posible concebir que el estilo Chimú norteño se origina en el norte bajo la influencia de Chimú Temprano y siendo más o menos contemporáneo con él; luego, después de la descomposición de éste, fluye hacia el sur mientras se mantiene en su tierra natal; así, sería antiguo y tardío en el norte, y

únicamente tardío en el sur. Si nada más se encuentra en la provincia norteña, esta hipótesis sería aceptable. Mientras que el norte permanezca inexplorado de testimonios de un carácter diferente, la teoría parece prematura”.

Otro hito importante de este trabajo de Kroeber es la caracterización de la cultura Early Chimu, pero desde manifestaciones arqueológicas ajenas al estilo cerámico. De tal modo, Kroeber (1930: 109) define la arquitectura monumental Early Chimu por el uso de adobes con formas normadas, los contextos funerarios por la construcción de tumbas con forma rectangular, y también señala la presencia de la deformación craneal, pinturas murales polícromas y el desarrollo de una metalurgia avanzada, destacando la ausencia de cualquier manifestación textil conocida (Kaulicke 1994: 328). Por supuesto, Kroeber (1930: 109) también examina las características de la alfarería Early Chimu:

“La cerámica es una cerámica fina y especializada, notable por la limitación estricta de sus formas fundamentales, combinada con una libertad casi pura de representación realista del arte en la pintura y especialmente en el modelado. En calidad, respecto a la consecución de una libertad plástica y delineante, este arte es el más alto alcanzado por cualquier cultura o gente sudamericana. La coloración de la cerámica se limitó a rojo y blanco con algo de negro suplementario; pero en ocasiones se fabricaba una cerámica negra ahumada de alta calidad, con un modelado en relieve que se produce junto con el modelado tridimensional y la pintura”.

En cuanto a la posibilidad de establecer una cronología más clara y precisa de la cultura Early Chimu, Kroeber (1930: 110) manifiesta la dificultad de concluir algo más que su edad pre-Tiahuanaco, si bien, ciertas técnicas constructivas en los monumentos piramidales, la utilización de adobes rectangulares o el trabajo con metales podrían respaldar que fuese algo posterior a la cultura Nazca. Por otro lado, también arguye que las semejanzas específicas observadas por Tello entre el Early Chimu, Chavín y Recuay “no ayudan porque el lugar cronológico de estas dos culturas, incluso en un esquema relativo, aún no está determinado” (Kroeber 1930: 110).

El compendio de todas estas informaciones sustraídas del registro arqueológico le permite a Kroeber (1930: 108-114) culminar por fin una síntesis de la historia cultural del litoral norteño peruano, que presenta siguiendo un nuevo esquema fundamentado sobre el principio de periodos bautizados con los nombres de “Early Times”, “Middle Times” y “Late Times”. Dicha denominación con las rúbricas de “Periodo Temprano”, “Periodo Medio” – u “Horizonte Tiahuanaco-epigonal” –, “Periodo Tardío” y “Periodo – u Horizonte – Inca”, tuvo una amplia difusión entre los arqueólogos peruanistas

anglosajones hasta que el propio Kroeber la abandonó en su conocida obra de 1944 “Peruvian Archeology in 1942” (Rowe 1967: 7).

En el periodo que Kroeber (1930: 108-110) denomina Early Times, se afirma que las primeras evidencias arqueológicas provienen del Early Chimú, apareciendo ya como una cultura desarrollada y especializada, concentrada geográficamente en los valles desde Santa hasta Chicama. Resulta muy interesante ver que en cuanto a la organización política de la cultura Early Chimú, Kroeber (1930: 110) se pronuncia en contra de una unidad política y de una suerte de capital en el sitio de Moche (Kaulicke 1992: 856; 2001:106):

“Políticamente, no hay nada que demuestre que existiera un reino unificado Chimú Temprano. Las pirámides importantes aparecen en toda el área. Puede que Moche haya tenido una fama más amplia como sitio ritual, pero supera a los demás tan poco que difícilmente puede interpretarse como que domina la religión de toda la cultura. Las representaciones de guerreros, armas y batallas son numerosas, lo que indica que la lucha era frecuente y usualmente con enemigos igualmente equipados. La sugerencia es de guerras locales entre comunidades dentro de la misma cultura”.

En cuanto al periodo Middle Times, Kroeber (1930: 102, 111) comenta que representa el fin de la cultura Early Chimú, posiblemente de forma violenta a través de una guerra civil o una conquista, por lo que hay “razones para creer que alguna fuerza étnica fuerte, quizá incluso una organización política unificada, sea la base de un movimiento tan poderoso”. Kroeber (1930: 102-103) expresa claramente la posibilidad de la conquista de la costa norte por parte de un imperio Tiahuanaco, pero, al mismo tiempo, también manifiesta ciertas dudas en aceptarla por la carencia de monumentos en el litoral norteño pertenecientes a esta cultura del altiplano, con excepción de algunos testimonios como la existencia de entierros asociados con estos estilos foráneos serranos aparecidos en la Huaca del Sol. Por su interés como ejemplo de reconstrucción histórico-cultural se transcribe una gran parte de texto en el que Kroeber (1930: 111) elabora estos argumentos:

“No cabe duda de que los estilos del Periodo Medio representan una irrupción de la cultura y tal vez de los pueblos de la sierra hacia la costa de Chimú. Que esta cultura invasora fue de alguna manera el producto de movimientos poblacionales activos, tal vez de grandes conquistas, está indicada por la variedad y amplia extensión geográfica de los elementos que fueron incorporados en su cerámica, y por la reaparición de muchos de los elementos en la costa central peruana y de algunos tan al sur como Nazca. El estilo clásico de Tiahuanaco es una fase local del estilo o los estilos resultantes de las agitaciones, los movimientos y los trastornos de esta época. De ningún modo es necesario asumir a Tiahuanaco como la capital

de un gran imperio. Pero es difícil interpretar los hechos arqueológicos conocidos sin asumir una cultura relativamente uniforme y compuesta donde antes solo había diversidad y pureza provinciales; y esto sugiere al menos una amplia serie de conquistas, tal vez un sólo gobierno, análogo al de los incas, aunque mucho antes que ellos.

La relativa escasez de testimonios de la era cultural Media en la costa norte es una evidencia bastante segura de que esta cultura no fue muy dominante allí durante mucho tiempo. Pero prevaleció lo suficiente, o entró lo suficiente como para destruir la antigua cultura nativa en sus aspectos más nobles, como su floración estética. La alta calidad del modelado y la pintura de Early Chimú, y con ella probablemente muchas otras finezas culturales, desaparecieron”.

En todo caso, Kroeber (1930: 103) circunscribe estas inferencias históricas a la región sur de la costa norte, en tanto en cuanto la provincia más norteña de “Chimuland” no exhibe ni ese temprano florecimiento Early Chimú ni las evidencias de una irrupción serrana durante esta era Middle Times. No obstante, durante la era que denomina Late Times, Kroeber (1930: 102, 111) argumenta que, a pesar de la destrucción violenta del Early Chimú, sus fundamentos sólidos culturales no se vieron afectados y resurgieron en una forma mezclada a través de la civilización Late Chimú, que una vez más fue esencialmente costera, pero, en esta ocasión no tuvo un carácter estrictamente provincial sino que se extendió a lo largo de todo el litoral norte peruano.

1.8.2.5. Kroeber y la arqueología peruana en 1942: la presentación de una nueva secuencia cultural de la costa norte

Durante su trayectoria profesional en la arqueología peruana – representada por las series “The Uhle Pottery Collections” y “Archaeological Explorations in Peru” –, Kroeber había defendido un esquema cronológico fundamentado sobre el principio de periodos, ya que sus periodos generales concebidos como extensivas unidades de contemporaneidad – con un sentido idéntico al de los horizontes culturales de Uhle – le habían permitido integrar temporalmente las diferentes variaciones culturales locales. Sin embargo, los descubrimientos arqueológicos que durante los años treinta venían realizando tanto Julio C. Tello como Rafael Larco Hoyle dejaban entender que la secuencia cultural se había extendido hacia un pasado más remoto y, en consecuencia, pusieron de manifiesto que los términos a los que Kroeber recurrió en su esquema de periodos – temprano, medio y tardío – de 1930 exigía de una cierta revisión. Principalmente, cabe destacar el descubrimiento por parte de Tello (1970: 73) en 1933

en el valle norcosteño de Nepeña de “dos magníficos exponentes del arte Chavín, los templos de Cerro Blanco y Punkurí”. Con dicho hallazgo, Tello creía haber demostrado que Chavín era la cultura más antigua, al tiempo que afianzaba su idea de Chavín como civilización matriz de las culturas prehispánicas. Pero, poco tiempo después, a finales de ese mismo año, Rafael Larco Hoyle descubrió en la quebrada de Cupisnique – entre los valles de Pacasmayo y Chicama – unas ruinas, bautizadas con ese mismo topónimo, en las que halló numerosos fragmentos de cerámica de apariencia pétrea con diseños incisos que correspondían a lo que comúnmente se denominaba vasos chavín (Larco 1938: 19-20; 1941: 8). En la monografía sobre la cultura Cupisnique que Larco (1941: 8-9) publicaría en 1941, va a sostener que fue ésta y no Chavín el centro originario de la cerámica norteña y, por tanto, representaría la cultura más antigua de la costa norte. Fuera de la polémica entre Tello y Larco por discernir que cultura, si Chavín o Cupisnique, era la civilización más antigua, en 1944 Bennett confirmó convincentemente la posición anterior de la cultura Chavín respecto al periodo temprano de Kroeber, estableciendo a Chavín como tercer horizonte cultural similar a Tiahuanaco e Inca y convirtiendo al Horizonte Chavín como el periodo cultural más antiguo para los Andes Centrales (Ford y Willey 1949: 15-16).

En resumidas cuentas, todos estos nuevos descubrimientos, que Kroeber conocía cumplidamente, habían extendido las secuencias culturales hasta tal punto que los nombres de periodos que Kroeber venía usando ya no parecían apropiados, dado que su Early Times se había alargado demasiado y su Middle Times ya no estaba cerca del medio de la secuencia (Rowe 1967: 8). De tal forma, en su clásica publicación de 1944 “Peruvian Archeology in 1942” Kroeber (1944: 108) renunció a su sistema cronológico y lo reformuló sobre la base del concepto de “estilo de horizonte” (“horizon style”):

“Por estilo de horizonte me refiero a un estilo que muestra distintas características definidas, algunas de las cuales se extienden sobre un área más grande, de modo que sus relaciones con otros estilos más locales sirvan para colocar éstos en tiempo relativo, según como las relaciones sean de prioridad, de contemporaneidad o de posterioridad”.

De cualquier manera, el estilo de horizonte de Kroeber persistía en aquel pronunciado sentido tipológico de los horizontes cronológicos de Uhle. Ello se debe que la propia definición del concepto de horizonte, concebido como una unidad de tiempo, contenía inherentemente una dependencia en los análisis y analogías estilísticas, en la medida que la construcción de horizontes en los Andes Centrales se fundaba precisamente en la aparición en diversas secuencias locales de influencias estilísticas

que irradiaban desde importantes centros civilizadores andinos. Cuando el firme progreso en el trabajo arqueológico en el Perú desveló una serie de recurrentes rasgos estilísticos Chavín en distintas áreas andinas, se entendió que se debía sumar un nuevo horizonte estilístico Chavín a aquellos ya establecidos, Tiahuanaco – Huari – o Inca. Por ende, Kroeber va a recurrir al concepto estilo de horizonte como una categoría heurística que le permitirá sintetizar la información existente y ratificar la trilogía clásica Chavín, Tiahuanaco e Inca (Ramón 2005: 11). Pero, además, en “Peruvian Archeology in 1942” Kroeber (1944: 108-111) expuso como posibilidad la existencia de otros tres horizontes estilísticos tempranos cuya posición cronológica se delimitaría entre los horizontes Chavín y Tiahuanaco: el “Horizonte Blanco sobre Rojo” (“White on Red”) – que incluiría a la cultura Salinar revelada por Larco (1944) en 1941 –; el “Horizonte Negativo” – que se correspondería en la costa norte con la cultura Gallinazo que descubrió Bennett (1939) en 1936, conocida también como cultura Virú por Larco (1945a) –; y el “Horizonte Nazca B-Y” – un estilo Nazca tardío centralizado en la costa central que incorporaría ciertos elementos tiahuanacoides –¹⁰³.

A partir de estos seis estilos de horizonte, entendidos como marcadores estilístico-cronológicos, Kroeber (1944: 112) elaboró un cuadro cronológico general más sofisticado y completo de culturas peruanas. Ahora bien, esta síntesis cronológica parece hacer notar cierto desconcierto metodológico puesto que, pese a que aparentemente está confeccionado como una secuencia de culturas definidas a partir de un estilo cerámico y dividido en regiones geográficas, resulta muy difícil delimitar las relaciones sincrónicas entre las diferentes columnas regionales. La vieja distinción de Kroeber (1925: 229) entre estilo y periodo – un estilo distinto no necesariamente prueba un periodo diferente – se volvía cada vez más difusa y ambigua, hasta el punto que, como señala Rowe (1962a: 406), la completa confusión de estilo, tiempo y proceso cultural pronto se generalizó en campo de la arqueología peruana. El problema fundamental fue que, en tanto que las investigaciones arqueológicas estaban precisando y detallando las cronologías locales, a la hora de cruzarlas con todos los horizontes estilísticos en pos de construir una cronología relativa andina general, se empezó a

¹⁰³ Bennett (1944) y Willey (1948), junto con Kroeber (1944: 108-111) fueron quienes argumentaron la creación de estos “horizontes estilísticos”. En una postura opuesta a ellos encontramos a Larco quien fue uno de los oponentes más decididos del concepto de horizonte, tema que fue motivo de discusión con Bennett. En relación con los horizontes “Chavín”, “Negativo” y “White on Red”, Larco (1966: 39) comentaría: “no se puede confundir culturas y horizontes con estilos decorativos generalizados”.

manifestar en las distintas regiones ciertas discordancias temporales. Es el propio Kroeber (1944: 111, 113), quien menciona que en el intento de presentar una secuencia sincrónica de culturas peruanas pueden presentarse discordancias e hiatos cronológicos, en gran medida como resultado de una ausencia de exploraciones o de la carencia de publicaciones sistemáticas, de ahí que advirtiera que su cuadro cronológico debía entenderse como una suerte de propuesta tentativa.

En su conocido trabajo de 1962 “Stages and Periods in Archaeological Interpretation”, Rowe (1967: 9) insiste en que pronto se hizo evidente que los periodos definidos por horizontes estilísticos podían considerarse periodos verdaderos sólo porque en aquel momento se estaba trabajando con una cronología relativa bastante imprecisa que tenía su reflejo en unas pocas y vagas secuencias locales.

“Los “horizontes” fueron definidos por la aparición de las influencias respectivamente de Chavín, Tiahuanaco (o Huari), e Inca en las secuencias locales. Por lo tanto, sus definiciones se basaban en criterios de similitud cultural, un hecho que les da el carácter de etapas. Sin embargo, Uhle y Kroeber asumieron que las influencias unificadoras que utilizaron para definir los Horizontes se propagaron lo suficientemente rápido como para que la aparición de estas influencias en las secuencias locales pudiera tomarse como indicativa de contemporaneidad. Esta suposición podía sostenerse porque la duración de las divisiones que se reconocían en las secuencias locales era tan grande como para enmascarar cualquier retraso que pudiera haber tenido lugar en la transmisión de influencias estilísticas. De cualquier manera, a medida que se han establecido subdivisiones más precisas de las secuencias locales, la cuestión de este retraso se ha vuelto cada vez más importante. En efecto, encontramos nuestros periodos disolviéndose en etapas”.

Rowe (1967: 9) concluye que, cuando la precisión de la cronología para los Andes Centrales aumentó más allá del punto en que la aparición de estilos de horizonte podría tomarse como indicación suficiente de contemporaneidad, hubo que encontrar una nueva base para definir los periodos¹⁰⁴.

¹⁰⁴ En su propuesta de 1955 de un nuevo esquema cronológico – entonces denominado esquema “tempo-espacial” –, Rowe (1967: 8-9) reformuló el sistema de periodos de toda el área andina sobre la base de una secuencia maestra para el valle de Ica, que fue escogido debido a su inusitada minuciosidad vinculable a otras áreas por criterios de contemporaneidad absoluta y relativa (Ramón 2005: 18): “Periodo Inicial”; “Horizonte Temprano”; “Intermedio Temprano”; “Horizonte Medio”; “Intermedio Tardío”; y “Horizonte Tardío”. Este nuevo sistema de periodificación de Horizontes e Intermedios permitía realizar distinciones claras entre estilo y tiempo – concepción del horizonte como un fenómeno no plenamente simultáneo –, y pese a que no fue bien visto por aquellos que defendían esquemas cronológicos basados en etapas evolucionistas – v.g. Richard Schaedel –, a fines de los años cincuenta encontró una amplia aceptación entre el círculo de arqueólogos peruanos – v.g. Luis Lumbreras, Jorge Muelle –, y a día de hoy sigue teniendo plena vigencia (Ramón 2005: 15-18).

Este debate terminológico que cobró plena vigencia en la arqueología peruana en la década de los cuarenta no es una cuestión baladí, puesto que refleja una tendencia de cambio desde aquellos marcos cronológicos que organizaban las evidencias arqueológicas a partir de “periodos” – entendidos como unidades de tiempo (v.g. Uhle y Rowe) – hacia otros basados en “etapas”¹⁰⁵ – establecidos sobre criterios de similitud cultural –. Este tema fue precisamente uno de los asuntos centrales que se trataron en la “Mesa Redonda de Chiclin” celebrada en la hacienda de Larco en 1946 y en la “Viking Fund Symposium” en 1947 celebrada en Nueva York. A pesar de que arqueólogos como Larco (1948) o Strong (1948) habían mostrado durante largo tiempo su disconformidad con la periodificación cultural del Perú Antiguo, por lo que reclamaban la elaboración de esquemas cronológicos fundamentados en etapas, otros como Bennett (1948) y Willey (1948) – y encabezados por Kroeber –, seguían aceptando el empleo de los horizontes estilísticos para organizar cronológicamente las culturas peruanas, aunque, si bien, en su marcos cronológicos para los Andes Centrales ya se apreciaba la reconversión de los periodos horizontes en etapas de desarrollo cultural.

Recapitulando, más de cuatro décadas de arqueología histórico-cultural en el Perú había revelado un escenario cronológico cultural cada vez más complejo, colmado de estilos cerámicos, estilos epigonales, horizontes estilísticos, culturas arqueológicas y civilizaciones, conceptos todos ellos difuminados en un limbo teórico difícil de clarificar. A medida que los descubrimientos arqueológicos se sucedían en el panorama arqueológico peruano e iban apareciendo nuevos estilos y culturas, éstas se fueron integrando sin mucha certeza en las secuencias regionales enmarañando el cuadro cultural de la prehistoria peruana y tornándose cada vez más complicado y confuso de interpretar. Era cada vez más evidente que una vaga cronología relativa general, establecida sobre la base de periodos uniformes que indicaban contemporaneidad, ya no era capaz de ajustarse temporalmente a las cada vez más completas secuencias culturales regionales elaboradas desde criterios estilísticos. Todas estas anomalías que manifestaba el enfoque histórico-cultural no pasaron desapercibidas por los arqueólogos estadounidenses que llevaban cierto tiempo trabajando en Perú como Bennett, Strong o Willey. Estos arqueólogos norteamericanos de formación antropológica estaban

¹⁰⁵ Rowe (1967: 1) denomina a las etapas como unidades de similitud cultural porque es esta característica la que determina si distintas culturas pertenecen o no a la misma etapa. Dicha similitud cultural se establece cuando se comparte uno o más rasgos culturales que se han seleccionado como diagnósticos para esa etapa.

preocupados no sólo por el ordenamiento cronológico cultural sino, además, por discernir cómo se producía el cambio cultural; de tal forma que, a mediados de los años cuarenta, la arqueología peruana – impulsada y financiada desde los Estados Unidos – transitaría desde las viejas teorías de la escuela histórico-cultural hacia interpretaciones funcionalistas y procesuales más próximas al flamante neoevolucionismo que lideraría Julian Steward, y cuya consecuencia sería la disolución del sistema cronológico de periodos en un sistema de etapas evolucionistas.

En estas circunstancias de reconstitución del marco cronológico cultural peruano, cada vez más dependiente de enfoques estilísticos, la secuencia cronológica de la costa norte organizada en base a culturas arqueológicas que estaba esbozando desde comienzos de los cuarenta Larco, parecía asentarse más firmemente en una metodología arqueológica que el resto de regiones peruanas. A la hora de afrontar las distintas problemáticas cronológicas en la costa norte, Kroeber (1944: 53, 78), tras conocer en 1942 los importantes trabajos arqueológicos de Larco y ante la autoridad de sus hallazgos, va a simpatizar abiertamente con sus interpretaciones y no tendrá reparos en reconocer que sus propias conclusiones están basadas en los conceptos y en la metodología del arqueólogo peruano. Pese a que resulte insólito, fue notable la influencia que ejerció un arqueólogo autodidacta como Larco – Kroeber (1944: 6) le califica como “arqueólogo por pasión” – en un especialista de talla mundial como Kroeber¹⁰⁶. Ambos tuvieron la oportunidad de conocerse a finales de 1926 cuando Kroeber (1930: 83), en el contexto de su expedición arqueológica a la costa norte, pudo admirar la colección cerámica del patriarca de la familia Larco Herrera sita en la hacienda Chiclín en Chicama y, además, acompañado por el propio Larco visitó distintos sitios arqueológicos de dicho valle. Cuando en 1942 Kroeber y Larco se reencontraron en Chiclín, durante una estadía de seis días que según el propio Kroeber (1944: 53, 57) fue muy fructífera, éste llegó a comentar que “es inútil comparar las propias observaciones ocasionales con el conocimiento acumulado en el Museo Chiclín”. Kroeber queda convencido hasta tal grado de los conocimientos de Larco que la exposición de las características de la cultura Mochica que presenta en su “*Peruvian Archeology in 1942*” se va a basar exclusivamente en comentarios y conclusiones de

¹⁰⁶ Kroeber fue posiblemente el más influyente de todos los antropólogos norteamericanos de su época (Kahn 1975: 17).

Larco. Desde entonces, Kroeber (1944: 56) abandona la terminología que él mismo había acuñado de Early Chimú y utilizará la denominación de cultura Mochica propuesta por Larco, aceptando que Mochica y Chimú eran culturas producto no de un único y continuo desarrollo cultural.

Además, Kroeber (1944: 54-59; 79), ante el descubrimiento de inéditas culturas arqueológicas en la costa norte que vendrían a completar la secuencia cultural de esta región, va a presentar la siguiente periodificación siguiendo las pautas cronológicas generales esbozadas por Larco: Cupisnique, Salinar, Mochica y Gallinazo o Negativo. La única diferencia respecto a la propuesta cronológica de Larco es que Kroeber (1944: 62, 65, 80), coincidiendo con Bennett, se inclina por una ubicación post-mochica de Gallinazo en lugar de la sugerencia de Larco de la coetaneidad Negativo-Mochica. Cabe mencionar que en un primer momento Larco había propuesto el nombre de “Negativo” al estilo que Bennett denominó Gallinazo, si bien, posteriormente lo bautizaría como Virú. En cualquier caso, Kroeber, Bennett y Larco se muestran convencidos de que este estilo Gallinazo-Negativo representaría a una cultura arqueológica. Es más, la secuencia Cupisnique-Salinar-Mochica resulta clara para Kroeber (1944: 58-60) porque parece confirmarse gracias a las excavaciones de Larco (1944: 1) en 1941 en el sitio de Salinar – valle de Chicama –, en donde se descubrió la superposición de enterramientos mochica sobre salinar y tumbas cupisnique con intrusión de tumbas salinar y en donde, además, apareció muy próximo a esta área un pequeño cementerio negativo. Con relación a este importante hallazgo arqueológico en el que están representadas las cuatro culturas más tempranas de la costa norte Kroeber (1944: 58) plantea una interesante reflexión:

“Esta co-ocurrencia de cuatro estilos en la ladera de un cementerio no muy grande sugiere fuertemente su sucesión temporal. Es concebible que un pueblo invasor pueda enterrarse durante un tiempo junto a una población previa de diferentes culturas, pero que ocurra esto para cuatro poblaciones, sin transiciones culturales que se muestren en tumbas de contenido mixto o formas híbridas es impensable”.

Kroeber parece sugerir algo que, sin duda, Larco (1944: 20; 1945a: 1; 1948: 25) ya le había manifestado y que éste publicaría en siguientes años, a saber, que los elementos culturales de los pueblos Cupisnique, Salinar y Virú contribuyen a la formación de la cultura Mochica.

Para finalizar, cabe remarcar que en estas últimas investigaciones de Kroeber en el Perú se hace notar la influencia ejercida por Larco y pareciera ser más flexible en

cuanto a aquellas precauciones metodológicas referidas a consideraciones estilísticas y temporales que años antes había subrayado. Por un lado, ambos, van a concebir la costa norte como un espacio histórico unitario y, por tanto, con un desarrollo cultural común. Y, por otra parte, ambos asumen la máxima histórico-cultural que refiere que la diversidad de estilos es una expresión de la diversidad de culturas y, en consecuencia, van a considerar que los cambios estilísticos reflejarían con mucha precisión la historia en términos étnicos o políticos. Tal como apunta Makowski (1995: 171):

“La variabilidad formal e iconográfica de la cerámica fina y decorada, procedente de entierros, por lo tanto de uso ritual, determina el correr del tiempo para Kroeber y Larco”.

En conclusión, el enfoque estilístico emparejado al concepto de cultura arqueológica en una acepción regional que introdujo Kroeber en la arqueología peruana fue básico para que Larco emprendiera la reconstrucción de una individualizada historia cultural de las culturas de la costa norte. Esta labor que llevará a cabo Larco y que inició con la publicación en 1938 del primer volumen de “Los Mochicas” fue precisamente el afán que el Kroeber arqueólogo perseguía cuando incursionó en la arqueología peruana.

LA INVENCION DE LOS MOCHICAS: HORACIO URTEAGA Y RAFAEL LARCO HOYLE

“La Arqueología nació como uno de los productos de la búsqueda de identidad por las sociedades modernas... A partir de estos años tiernos, la arqueología tendía a afirmar y perpetuar varias utopías nacionales o imperiales. La arqueología andina de ningún modo puede ser considerada una excepción”.
Krzysztof Makowski (1995: 169-170)

“El estudio de la organización política Moche, ya sea en términos de su gobierno, complejidad política o relaciones interregionales ha sido discutido durante casi un siglo. Para comprender adecuadamente esta larga historia de investigaciones, debemos regresar a las ideas de Rafael Larco quien comenzó la discusión y estableció el modelo que los especialistas han tratado entonces. El estado actual de nuestra comprensión es el resultado de los problemas y debilidades en los puntos de vista de Larco que se han hecho aparentes a medida que han surgido nuevas evidencias. El reconocimiento de estas debilidades exige perspectivas y teorías más complejas”.
Luis J. Castillo (2010: 85)

1. NACIONALISMO Y ARQUEOLOGÍA EN LA CONSTRUCCIÓN SOCIAL DEL PASADO PREHISPÁNICO PERUANO

1.9. La arqueología nacionalista y la “cuestión indígena”: la familia Larco y los proyectos de construcción nacional de la “Republica Aristocrática” y la “Patria Nueva”

Desde el surgimiento de la arqueología como disciplina científica la búsqueda del pasado histórico a través de los restos arqueológicos ha estado relacionada con el intento de formalizar la idea moderna de nación (Díaz-Andreu 1999: 162, 167). La aparición de los Estados-nación burgueses en la segunda mitad de siglo XIX propició la construcción de discursos histórico-filosóficos sobre la posesión de un pasado común que la arqueología estaba en condiciones de justificar, dado que permitía trazar una

genealogía que enlazaba las nuevas nacionalidades burguesas con una serie de precedentes prehistóricos en los que se creía identificar las virtudes del carácter nacional del presente – idea romántica de esencia o espíritu colectivo pretérito que pervive en los pobladores actuales y en el suelo patrio – (Lull y Micó 1997: 111, 120; Criado 2012: 54). Por ende, la necesidad de unos orígenes gloriosos para la nación pasaba, en el caso de las jóvenes repúblicas suramericanas, por reivindicar el carácter de alta cultura o civilización para el pasado indígena, lo que derivó en un aumento significativo de la importancia del papel de la arqueología (Díaz-Andreu 1999: 163). Pero, para que el estudio del pasado fuese eficaz y riguroso, la labor del arqueólogo tuvo que profesionalizarse e institucionalizarse, así que se crearon cátedras específicas en las universidades, se organizaron numerosos museos, surgieron multitud de sociedades y se celebraron las primeras conferencias internacionales (Díaz-Andreu 1999: 163, 167). Esa voluntad de saber de los Estados-nación manifestada por encontrar en los orígenes una “Edad de Oro” está íntimamente vinculada a la voluntad de poder de las burguesías nacionales, en tanto en cuanto la elaboración de una historia patria y la construcción de una identidad nacional estaban esencialmente dirigidas a legitimar sus aspiraciones sociales, políticas y económicas. En todo caso, el pasado de cada pueblo tenía que ser interpretado de un modo ajustado a las necesidades del presente, de ahí que la recreación del pasado antiguo constituyó una idealización del mundo indígena prehispánico que no implicaba una aceptación del mundo y de los valores indígenas contemporáneos (Hernando 1992: 15; Díaz-Andreu 1999: 165).

La arqueología peruana representó desde sus inicios esa voluntad de saber-poder contenida en las arqueologías nacionalistas de fines del siglo XIX, puesto que en su búsqueda de los orígenes gloriosos participó en forma importante en los proyectos de construcción de una ideología nacional de la púber república del Perú. En el contexto histórico-social de la flamante arqueología peruana aparecen como elementos centrales el uso del pasado prehispánico con fines nacionalistas, la patrimonialización de los testimonios arqueológicos por parte de una oligarquía criolla, el conflicto sobre la integración del indio en la patria moderna y la institucionalización de la arqueología. Lo especial de todo este itinerario histórico-social de la arqueología peruana es que se puede recorrer siguiendo la huella de una sola familia, la familia Larco y, por descontado, también permite conectar la arqueología peruana con la Mochicología.

El considerado padre de los “Mochicas”, Rafael Larco Hoyle¹⁰⁷, nació en 1901 en la Hacienda Chiclín, hacienda azucarera en el valle de Chicama, en el litoral norteño de Perú. Perteneciente a una familia de inmigrantes italianos originarios de Cerdeña (Italia) y llegados al Perú a mediados del siglo XIX, Rafael Larco Hoyle fue el hijo mayor de Rafael Larco Herrera¹⁰⁸, quien además de ser un acaudalado empresario agrícola, también fue un importante político – llegando a alcanzar la vicepresidencia de la república del Perú durante el primer Gobierno de Manuel Prado (1939-1945) –, amén de un destacado filántropo. La labor de mecenazgo tanto de Rafael Larco Herrera como de su hermano mayor Víctor Larco Herrera¹⁰⁹ en el ámbito de la sanidad, la educación y la cultura del pueblo peruano era un modo de participar de la vida pública de la sociedad y de legitimarse como una nueva aristocracia, de manera que les permitía un conveniente acercamiento al poder político (Yllia 2011: 104). Pero, además, ambos hermanos siempre mostraron un inusitado interés por la arqueología como expresión del legado de las civilizaciones del pasado prehispánico peruano, vocación que les impulsó hacia la colección de objetos arqueológicos e incluso propició la fundación de museos que llevaron sus propios nombres. E, inclusive, Rafael Larco Herrera llegó a ser reconocido como un especialista en arqueología peruana a nivel internacional, y en cuanto a Víctor Larco Herrera, el mismísimo Tello le calificó como el “Mecenas de la arqueología peruana” (Yllia 2011: 106).



Figura 14. Retrato de Víctor Larco Herrera, empresario, político y filántropo trujillano (<https://elperuano.pe/noticia/79440-victor-larco-herrera-el-benefactor>).

¹⁰⁷ Rafael Larco Hoyle nació en 1901 y falleció en 1966.

¹⁰⁸ Rafael Larco Herrera nació en Perú en 1872 y falleció en 1956.

¹⁰⁹ Víctor Larco Herrera nació en 1870, muriendo en 1934.

El Perú de inicio de siglo XX se estaba comenzando a recuperar lastimosamente de las heridas abiertas por las contrariedades, luchas y conflictos, internos y externos, de la segunda mitad de siglo XIX. La joven república peruana había padecido en ese lapso de tiempo los caudillismos militares, el hostigamiento de la corona española, complejos procesos migratorios – esencialmente la incorporación de pobladores de origen asiático –, revueltas sociales, crisis económicas, los efectos desastrosos de cataclismos naturales – como el terremoto de 1868 – y, de manera especial, el Perú fue grandemente castigado en la guerra de 1879-1883 con el vecino Chile, conflagración que es considerada una de las mayores catástrofes de la historia peruana (Pease 1993). Después de la “Guerra del Pacífico”, durante el periodo comprendido entre 1895 hasta 1919 y bautizado por el ilustre historiador peruano Jorge Basadre como la “República Aristocrática”, los designios políticos del Perú recayeron en una oligarquía cuyo poder económico se fundamentaba en la exportación agropecuaria – productos como el azúcar, lana, algodón y caucho – y en el control de extensas áreas de cultivos (Marcone 1992: 66-67; Pease 1993: 149). La familia Larco Herrera fue una de las representantes más conspicuas de la oligarquía peruana que conformó la República Aristocrática y que contribuyó al proyecto nacional de construcción del Estado moderno del Perú destinado a liberar al país de su atraso a través de la instauración de los ideales positivistas y de progreso de la Ilustración europea, plan en el cual la ciencia, la educación, la inmigración europea y los capitalistas extranjeros eran la solución a los problemas nacionales (Marcone 1992: 67, 82; Yllia 2011: 104). Ahora bien, dentro del proyecto modernizador de la República Aristocrática, inspirado en el modelo económico liberal europeo y regido por esta nueva burguesía monopolística, no había espacio para la tradición indígena, sino que, más bien, se pretendía una reeducación de la población andina orientada hacia la asimilación de la cultura occidental (Marcone 1992: 67). Ciertamente, la corriente positivista imperante en los intelectuales de la República Aristocrática, entre los que destacó el historiador Javier Prado¹¹⁰, contribuyó a esbozar una visión racista de la población indígena inspirada en el darwinismo social, dado que se concebía el Perú como un pueblo enfermo y a la raza como una de las principales causas de esta enfermedad (Cubas 2016: 28-29); de tal forma, se entendía que sólo la inmigración de “razas

¹¹⁰ Javier Prado y Ugarteche nació en Perú en 1871, falleciendo en 1921.

superiores” y la implantación de un nuevo modelo educativo podrían hacer que el país lograra el tránsito de la barbarie a la civilización (Cubas 2016: 28-29).

Pese a que surgieron voces críticas que hicieron notar el carácter señorial predominante, su identificación con los grandes propietarios de tierras y la exclusión efectiva de la población indígena de la vida pública del país, no obstante, las autoridades de la República Aristocrática promovieron varios proyectos como el Instituto Histórico del Perú, el Museo de Historia Nacional o la reorganización del Archivo Nacional, destinados a desentrañar las causas históricas de las deficiencias de la sociedad peruana y a favorecer la reconstrucción nacional (Marcone 1992: 67; Pease 1993: 152). El historiador peruano Teodoro Hampe (1998: 141) retrata el contexto histórico y social en el que fecundó los esfuerzos gubernamentales de la República Aristocrática por definir una identidad nacional:

“Consumada la debacle en la guerra con Chile (1879-1883), los grupos sociales dirigentes de Lima decidieron emprender una profunda investigación de la realidad peruana, a fin de explicarse las causas del desastre producido y conseguir luego la “regeneración” del país. En medio de este ambiente fue surgiendo un sentimiento nacionalista, nutrido por el deseo de resaltar los valores más importantes de la cultura patria: la lengua, las tradiciones, el paisaje. Y es dentro de tales circunstancias que debe comprenderse el establecimiento de las primeras entidades académicas que han tenido vigencia perdurable hasta nuestros días”.

En este texto, Hampe (1998: 143-145) hace referencia concretamente al Museo de Historia Nacional inaugurado en 1906 y en cuya sección arqueológica estuvo al frente el arqueólogo alemán Max Uhle. En el decreto de fundación del Museo de Historia Nacional de 1905, el Presidente José Pardo y Barreda declaraba (Ravines 1989: 40; Hampe 1998: 143):

“La cultura del país exige la formación de un museo en que se reúnan, conserven y exhiban al público, debidamente expuestos y catalogados, los objetos que se relacionen con nuestra historia en la época anterior a la dominación española, en la de esta dominación y en la República”.

En el Perú, y en Latinoamérica en general, los museos nacionales fueron un producto típico de fines del siglo diecinueve e inicios del veinte, cuyo origen institucional estuvo vinculado a los ideales de conservación y protección del patrimonio arqueológico como respuesta a la búsqueda de un factor de identidad nacional (Ravines 1989: 52; Ramón 2014: 55). Tal como señala el arqueólogo peruano Roger Ravines (1989: 52):

“La contemplación y exaltación del pasado a través de la obra antigua ha sido desde 1821 la apología y el discurso rutinario de las clases gobernantes [peruanas], su reclamo nacionalista para el fortalecimiento de un sentimiento de patriotismo”.

El concepto de nación prevaleciente a lo largo del siglo XIX y concebido como fuente y titularidad de la soberanía había permeado el proceso de construcción de las nuevas entidades latinoamericanas autoproclamadas como “naciones republicanas”, presuponiendo la posesión de una memoria compartida y un destino común (Quijada 1994: 365). Desde esta perspectiva, la República Aristocrática pretendía consolidar la idea de un glorioso pasado compartido y un futuro común de progreso, rescatando y reivindicando la grandeza del pasado prehispánico que fundamentaba la antigüedad en el tiempo de la “Nación Peruana” y estableciendo la continuidad de ésta a lo largo de la historia colonial y republicana; de modo que, por un lado, afirmando esa identidad nacional patrimonial se unificaban las lealtades de elementos étnicos y sociales heterogéneos con disímiles intereses y, por otro, definiendo un proyecto nacional colectivo se contribuía a forjar una fe en el porvenir de la patria. Sin embargo, esta nueva aristocracia republicana pretendió fraguar una moderna conciencia nacional, mediante la apropiación ideológica de la identidad étnica del pasado prehispánico, sin adjudicarle ningún compromiso al hombre andino contemporáneo, como hace notar el arqueólogo peruano Alexander Herrera (2008: 169):

“En otras palabras, la razón se halla amparada en una compleja separación entre los indios (y mestizos) no civilizados del presente y los Inkas civilizados del pasado. Mientras que los primeros no generan mayor interés, el estudio de las “altas culturas” “ennoblece” a quienes lo practican. Este razonamiento parece haber calado hondo en la conciencia de las élites de la época y bien puede considerarse parte del fundamento ideológico para la instalación de las primeras colecciones privadas de antigüedades. La emulación de prácticas comunes entre la nobleza europea ilustrada del siglo XIX probablemente no era casual”.

En consecuencia, entre los sectores de las élites – especialmente rurales –, cundió el ejemplo de los viajeros y naturalistas europeos de la segunda mitad del siglo XIX por la adquisición y formaciones de colecciones arqueológicas – que en su momento terminaron en los museos europeos – y se lanzaron a la búsqueda de objetos de arte prehispánico con los que constituir sus propias colecciones (Herrera 2008: 168-170). Este afán coleccionista “ilustrado” fomentó más si cabe el desarrollo del “huaqueo” o “huaquería”, es decir, el saqueo de yacimientos y tumbas para obtener antigüedades destinadas a la venta. La huaquería se instauró históricamente en el

continente americano ya desde la conquista y la colonización, perviviendo en la época republicana y llegando a nuestros días. Pero en aquellas primeras décadas del siglo XX, Uhle (1998b: 310) ya denunció el gran problema que implicaba para el conocimiento de las naciones pasadas y las civilizaciones antiguas el huaqueo y el tráfico de antigüedades, fenómeno que se hallaba plenamente enraizado en la sociedad peruana:

“Como órganos en la expoliación orijinal de las tumbas antiguas funcionan la casta de los huaqueros, que en numerosos países forman una profesión como cualquier otra, los aficionados que experimentan un goce especial abriendo tumbas cuyo valor no entienden i expoliándolas de los artefactos que contienen, los turistas que tienen la curiosidad de ver abrir tumbas como la de ver el país, los negociantes en las ciudades que compran las antigüedades arrancadas de sus descansos en todo el país para venderlos con pingüe ganancia a los interesados i los hacendados que con espíritu mercantil explotan los yacimientos arqueológicos de sus estados para vender los productos, a veces por miles de libras a los mercados de Europa. No se puede exceptuar de las explotaciones perjudiciales de las sepulturas antiguas las de numerosos expedicionarios científicos, que sin vocación alguna para el ramo especial de la arqueología inundan a veces los países pacíficos i otros, abriendo i escavando cementerios en el nombre de Universidades que los han comisionado”.

En cuanto a la situación que en la costa norte supuso el problema de la huaquería durante los años iniciales de la arqueología peruana, Castillo (2013: 164) comenta:

“El trabajo pionero de Uhle no fue seguido por otros intentos sistemáticos de entender la prehistoria del norte, esencialmente por que no existía una comunidad de arqueólogos en esta región o en el Perú, y por que los pioneros hicieron poco o nada para formarla. Aparentemente, y no necesariamente ocasionado por los trabajos de Uhle, se desató en todo el norte, pero en especial en el Valle de Moche, un renovado interés en las antigüedades, que ocasionó una multiplicación del huaqueo. Esa vez los huaqueros no solo estaban interesados en el oro y la plata, sino en la alfarería fina que tenía gran demanda entre las incipientes colecciones que se estaban formando. Colecciones importantes se constituyeron en esta época, como la que Víctor Larco Herrera, filántropo trujillano, constituyó en Lima a principios de los años 1920, en el museo que llevaba su nombre y que tuvo como director a Horacio Urteaga”.

Así pues, el esfuerzo de arqueólogos pioneros como Uhle o Tello por rescatar por medio de excavaciones científicas los materiales arqueológicos, especialmente de las culturas Proto-Chimú y Proto-Nazca, también alentó la proliferación de excavaciones clandestinas de los huaqueros, los cuales, en la mayoría de los casos pertenecían a los pueblos y comunidades donde se encontraban los yacimientos arqueológicos y, en otros tantos casos, estaban patrocinados por los hacendados y terratenientes quienes utilizaban a sus propios jornaleros para saquear las tumbas que se

encontraban dentro de sus propiedades. Tello, quien en 1921 viajó al departamento de Ica con el propósito de adquirir colecciones arqueológicas de particulares para que formaran parte del museo arqueológico que por entonces estaba creando Víctor Larco Herrera en Lima, relata que el interés y la avaricia de los nativos por la búsqueda y comercio de antigüedades que se despertó después de que en 1901 Max Uhle descubriera las tumbas de tipo Nasca – y que dio lugar precisamente a que se conformaran esas colecciones privadas –, aumentó si cabe con el interés del hacendado trujillano por comprar colecciones para su nuevo museo, de modo que, desafortunadamente se intensificó la actividad de la huaquería (Tello 1931: 87; Daggett 2005: 53):

“Este negocio despierta, entre los coleccionistas y huaqueros del Departamento de Ica, más interés para saquear los cementerios, formándose para ello numerosas cuadrillas que trabajan a órdenes de los propietarios de haciendas que colindan con ruinas o de los avezados huaqueros de la década anterior” (Tello 2005: 177).

En el Perú, al margen del Museo Nacional y de algunos museos privados de antigüedades indígenas de fines del siglo XIX, los primeros museos arqueológicos propiamente dichos se inauguraron en la década de 1920, correspondiendo la iniciativa original a Víctor Larco Herrera (Ravines 1989: 52). El Museo Arqueológico Víctor Larco Herrera fue el primero de su género en el país y, aunque el acaudalado hacendado trujillano comenzó en 1910 a formar su colección de objetos arqueológicos en su hacienda Roma, en el valle de Chicama, fue en 1919 y gracias al tesón de Tello¹¹¹ que concretó su gran sueño, pudiendo inaugurar en 1921 un verdadero museo arqueológico de objetos pertenecientes a la época preincaica e incaica del Perú (Astuhumán y Daggett 2005; Yllia 2011: 106).

¹¹¹ Valga citar a la museóloga peruana María Eugenia Yllia (2011: 106): “[Víctor Larco junto a Julio C. Tello] se dirigieron a las ciudades de Trujillo, Chicama, Pacasmayo, Lambayeque, Guadalupe, Lima, Huacho, Ica, Pisco y Cusco a adquirir colecciones arqueológicas privadas. Fruto de ese primer viaje se congregaron 20000 objetos entre piezas textiles, cerámica, metales y piedra. Todo ello dio lugar a que en noviembre de 1919, el Museo Arqueológico Víctor Larco Herrera se instalara en la casa N°. 1168 de la Plaza de la Exposición, cerca al Palacio de Justicia (Tello y Mejía 1967:119)”.



Figura 14. Fachada del Museo Arqueológico Víctor Larco Herrera (Yllia 2011:101). Edificio calificado como “neoinca”, inaugurado durante el “Oncenio del presidente Leguía” (1919-1930).

El primer director del Museo Arqueológico Víctor Larco Herrera fue Tello, quien renunció al puesto en 1921 debido a desavenencias con el hacendado, puesto que la intención del arqueólogo era, no tanto la difusión de la colección, sino más bien, que la investigación académica fuese el eje central del museo a través la creación de un instituto o con la tutoría de la universidad, implicando un nivel de renuncia que Larco no estaba dispuesto a hacer y que chocaba frontalmente con la noción grandilocuente y utilitaria del patrimonio que éste tenía (Tello y Mejía 1967: 121; Yllia 2011: 109, 111). Tras una situación de interinidad en la dirección, ésta fue asumida por el historiador cajamarquino Horacio H. Urteaga¹¹², quien como parte de la labor pedagógica del museo programó la publicación de la “Revista de Arqueología. Órgano del Museo Víctor Larco Herrera”, en cuyo primer número de 1923, a la par que plasmó los objetivos del museo – como rico y vasto exponente del pasado nacional que inspirase el conocimiento por las viejas culturas peruanas y estimulase el patriotismo de las generaciones presentes –, esbozó un sentido retrato personal del fundador del museo en donde exaltaba sus valores piadosos, cívicos y patriotas (Tello y Mejía 1967:122; Yllia 2011: 110-111):

“Víctor Larco Herrera, es un espíritu selecto; filántropo y humanista, ha dedicado gran parte de sus caudales a obras fecundas en bienes colectivos,

¹¹² Horacio H. Urteaga nació en 1877 y falleció en 1952.

favoreciendo la creación de centros de trabajo, hospicios de huérfanos, asilo-colonias de insanos, bibliotecas y escuelas de talleres. Su mano generosa y pía se ha abierto benévola para dulcificar dolores y disminuir miserias humanas; pero la elevación de su espíritu y su patriotismo ejemplar alcanza todavía fines más elevados y trascendentes: el prestigio de la nacionalidad por la exposición de un pasado glorioso; como medio eficaz de educación cívica. En prosecución de ese alto ideal, persigue una obra magna: la formación de un grande y copioso Museo que salve las civilizaciones autóctonas, amenazadas de desaparecer o desparramarse truncadas e incoherentes por diversos y remotos centros” (Urteaga 1923a: 3).

En aquel tiempo, Horacio Urteaga era uno de los intelectuales peruanos más reconocidos públicamente debido a su participación en prensa y en revistas de gran divulgación en donde exhibía su erudición en el estudio histórico del Perú antiguo, por lo que no es de extrañar que Víctor Larco se fijase en él para dirigir su museo (Yllia 2011: 109). Parece ser que la relación personal de Larco con Urteaga mejoraba aquella con el primer director del museo, Tello, debido en gran parte a sus vinculaciones ideológico-políticas, como señala la museóloga peruana María Eugenia Yllia (2011: 117):

“Julio C. Tello, se oponía a lo establecido con sus postulados, tenía un conocimiento que en ese tiempo era adelantado para el medio y era considerado inevitablemente un “indio” con ínfulas en una sociedad por demás racista. Horacio Urteaga por su parte representaba a la elite provinciana mestiza, cuyas ideas eran respaldadas por algunos sectores sociales tradicionales resistentes al cambio y que al manejar los medios y espacios de difusión, tenían también el poder”.

Un dato a comentar es que la grave crisis económica que tuvo que afrontar Víctor Larco Herrera en su emporio industrial azucarero del valle de Chicama hizo que éste se trasladara eventualmente a España en 1921, periodo durante el cual, al mismo tiempo que gestionaba la venta de su museo arqueológico al gobierno peruano, también intentó venderlo al Estado español, sin duda, motivado por el interés que había generado en la “madre patria” la donación ese mismo año por parte de su hermano Rafael Larco Herrera de su colección particular al Museo Arqueológico de Madrid (Tello y Mejía 1967:122; Ravines 1989: 55; Yllia 2011: 109). Y es que, ya en 1917, Rafael Larco Herrera había expresado su intención al entonces director del Museo del Prado de donar a España su colección de “vasos antiguos” del periodo incaico y preincaico, que

curiosamente se encontraba en Nueva York y no en Perú¹¹³. El mismo Rafael Larco Hoyle (1964: 8-10) narra las circunstancias que propiciaron la formación de la colección arqueológica de su padre y la donación de ésta al Estado español:

“Mi querido y recordado padre formó en 1903 una colección de vasos de las culturas precolombinas del Norte peruano. Esta colección, por dilatado lapso, estuvo en nuestra hacienda Chiclín, ubicada en el Valle de Chicama. En uno de sus primeros viajes a Europa, visitó el Museo del Prado en Madrid [1917], comprobando que la colección de antigüedades peruanas era muy pobre. Con la generosidad que siempre le caracterizó, hizo obsequio de su colección – que actualmente se exhibe en uno de los salones del Museo Arqueológico de Madrid –. De ésta quedó un ceramio maravilloso: un vaso retrato mochica, que ha sido el primer objeto con que se iniciaron las colecciones que hoy integran el Museo Rafael Larco Herrera”.

Recapitulando, el protagonismo de la familia Larco Herrera en la formación de colecciones arqueológicas y en la fundación de museos debe enmarcarse en el proyecto nacional de construcción de la nacionalidad que exaltaba e idealizaba el pasado precolombino y que, no obstante, fue sobre todo un proyecto de la clase dirigente interesada en controlar sectores subalternos con el afán de legitimarse política y socialmente a través de diversos elementos simbólicos que otorgaban prestigio y notoriedad de cara a la luz pública (Yllia 2011: 117). En este sentido cabe interpretar las palabras de Lumbreras (1998: 181):

“Los propietarios, en esta nueva etapa, formaron grandes colecciones de las antigüedades peruanas, aunque estos nuevos dueños de la tierra ya llevaban apellidos de origen inglés, alemán o italiano, a veces combinados con los antiguos de origen español y sus intereses giraban cada vez más en la órbita de los países industrializados que en los de su antigua “madre patria” española, que sólo quedó como una afirmación de estatus. Se inició entonces la exaltación de los aborígenes de las épocas pasadas, creando un nuevo concepto de nacionalidad a la que se definió como “mestiza”. El “indio” muerto, habitante de los museos, adquirió entonces un carácter romántico y paradigmático, que por cierto permitió definir a los “indios vivos” como una expresión debilitada y decadente de sus antepasados”.

El reconocimiento de un pasado prehispánico que había revalorizar y que debía contribuir a la construcción de una identidad nacional peruana recayó en gran parte en

¹¹³ Es interesante traer a colación la opinión de la museóloga argentina Leticia Martínez (2002: 272), quien se ha ocupado del estudio de la colección [Rafael] Larco Herrera depositada en el Museo de América de Madrid: “¿Fue quizás un intento finalmente frustrado por parte del propietario de efectuar la venta de la colección?, o, ¿bien, el de ser exhibida en alguna exposición en ese país? En cualquier caso, puede afirmarse con base en esta declaración, que en 1916 la colección se encontraba en Estados Unidos y permanecería allí hasta 1920”.

manos de una casta de oligarcas que, con una mezcla de racionalismo y paternalismo, pretendió mostrar en la grandeza de los testimonios arqueológicos de la antigüedad peruana un modelo en el que el indígena peruano debía mirarse para abandonar su natural abatimiento y poder discurrir hacia el progreso.



Figura 16. Rafael Larco Herrera, padre de Rafael Larco Hoyle (<https://www.museolarco.org/coleccion/>).

El propio Rafael Larco Herrera en 1929 editó un libro intitulado “Hacia el despertar del alma India: voces en torno al gran problema” – en el que entre otros intelectuales colaboró Luis E. Valcárcel –, aportando el capítulo “El problema del indio”, en donde a través de un apasionado discurso invoca al glorioso pasado de la raza autóctona para conseguir conducirla a la senda benéfica de la civilización:

“Los hombres que cultivaron amorosamente la tierra peruana, desde el borde del mar, en primorosos surcos de forma de caracol, hasta la cumbre fértil de los Andes; aquellos que aprovecharon, muchísimo más que lo que se aprovechan hoy, las aguas de nuestros ríos, haciendo sifones en la roca viva, enormes acequias que parecen trazadas por teodolitos o nivel, esplendidos andenes en las faldas de los cerros, represas en todas las cuencas fluviales y lagunas en las cimas; los que cultivaron en gran escala el maíz, la papa y el algodón; que surcaron de amplios caminos toda la América del Sur; que construyeron templos monumentales, imponentes fortalezas, y palacios de piedra y tierra; los que han dejado impresos su vida y su espíritu en cerámicas maravillosas, ante las cuales los hombres de

ciencia se emocionan y expresan en cálidas palabras su entusiasmo; los que tejieron telas inigualadas por la posteridad en color y técnica, que fueron verdaderos artífices en orfebrería, y que llevaron sus leyes, su religión y sus costumbres, a través de una gran parte del continente suramericano, no han muerto para el progreso, y son capaces de revivir todavía su glorioso pasado, si un puñado de hombres de corazón se esfuerzan, con tenacidad y energía, en educarlos en escuela de moral y razón, de modo que puedan laborar su propio bienestar, al mismo tiempo que el de sus hogares y su patria” (Larco Herrera 1929: 58).

El denominado “problema del indio” o “cuestión indígena” se manifestó abiertamente desde un punto de vista histórico y sociológico a principios de siglo XX vinculado a intelectuales de la conocida como “generación del novecientos”, como José de la Riva-Agüero¹¹⁴ y Víctor Andrés Belaunde¹¹⁵, quienes pretendían replantear el tratamiento historiográfico negativo concedido a la temática indígena en la concepción de la historia patria, persiguiendo a través del estudio del periodo prehispánico reconciliar el Perú contemporáneo con su pasado y con sus tradiciones andinas (Pease 1993: 104-108; Cubas 2016: 28, 33). Esta generación de pensadores tomará conciencia de la importancia de rescatar el espíritu del pueblo andino como fundamento de la nacionalidad peruana en el pasado y como proyecto de la patria en el futuro (Pacheco 2015: 505). En su tesis “La Historia en el Perú” publicada en 1910, Riva-Agüero buscaría la conciencia o alma nacional en el conocimiento de la historia peruana, primordial en los procesos de construcción de una nación moderna y fuente y raíz del amor patrio (Pacheco 2015: 501):

“La estrecha relación entre la historia y el patriotismo es de evidencia tal que constituye un lugar común... La patria es una creación histórica. Supone no sólo la cooperación de todos los compatriotas contemporáneos, sino la mancomunidad de todas las generaciones sucesivas. Vive de dos cultos igualmente sagrados, el del recuerdo y el de la esperanza, el de los muertos y el del ideal proyectado en lo venidero. Estas dos facetas de la idea de patria están indisolublemente unidas, y es cada una de ellas recíproca de la otra.”

El redescubrimiento de lo andino como parte integral de una identidad peruana común abordaba justamente lo que el literato y librepensador anarquista Manuel González Prada había reclamado enfáticamente desde fines del siglo XIX, a saber, que los indios, en tanto que constituían “el verdadero Perú”, eran un sujeto clave en la

¹¹⁴ José de la Riva Agüero y Osma nació en Perú en 1885 y murió en 1944.

¹¹⁵ Víctor Andrés Belaunde Diez-Canseco nació en 1883, falleciendo en 1966.

reconstrucción y modernización de la sociedad peruana, por lo que había que integrarlos e incorporarlos plenamente (González Márquez 2014: 64). En el ensayo de González Prada titulado “Nuestros indios” y publicado en 1904, el cual ha sido considerado como el origen del indigenismo moderno, defendía que detrás del “problema del indio” no había una limitación cultural o racial, sino una dominación política y socioeconómica, así como una deficiente definición sobre la civilización y una anticientífica concepción de la desigualdad humana (Pease 1993: 106; González Márquez 2014: 70).

Esa flamante corriente indigenista que reivindicaba con gran ardor el papel central del indio y de la cultura andina en la peruanidad y que trascendió al ámbito académico e investigador a través de personajes como Julio C. Tello y Luis E. Valcárcel, formó parte del discurso oficial propiciado durante el conocido como “Oncenio de Leguía”, llamado así por el periodo de gobierno del presidente Augusto B. Leguía entre 1919 y 1930¹¹⁶. Durante el oncenio de Leguía se inició un nuevo plan nacional para la modernización del Perú que fue bautizado por el propio presidente como la “Patria Nueva”, circunstancia que aprovecharon arquitectos, artistas, literatos, músicos, actores e intelectuales de la época para acometer la indagación de un idealizado temperamento o conciencia nacional peruana a través del indigenismo y de su discusión con el hispanismo (Yllia 2011: 102; Ramón 2014: 32; Pacheco 2015: 505). Este indigenismo oficial y populista propiciado durante el oncenio de Leguía queda ilustrado por el apelativo de Wiracocha que públicamente se arrogó a sí mismo el presidente, sobrenombre que aludía a una deidad y un soberano inca, e igualmente, al modo como los indios llamaban a los blancos (Ramón 2014: 36). Con su retórica indigenista, Leguía declaraba en 1928 que “Los indios son la médula de la raza... Los indios son todo el pasado y todo el porvenir” (Ramón 2014: 36). Como ninguno de sus predecesores, Leguía supo calcular los grandes réditos que el uso político del pasado, de la raza y del históricamente vapuleado origen étnico del hombre andino podía generar, propiciando la creación de la Sección de Asuntos Indígenas, el Patronato de la Raza Indígena, el Día del Indio, etc. (Yllia 2011: 102; Ramón 2014: 32, 36). Por ende, la Patria Nueva se apropió del simbolismo y de la escenografía de la “patria vieja” a través de la institucionalización y la mistificación de la identidad indígena en pos de oficializar

¹¹⁶ Augusto B. Leguía (1863-1932), fue un político peruano que gobernó la república peruana durante 1908 a 1912 y posteriormente de 1919 a 1930. Leguía lideró inicialmente un movimiento político y social de clase media y de raíces populares, pero que luego asumió una naturaleza autoritaria, fundamentalmente durante el periodo conocido como el “oncenio” (Astuhuamán y Daggett 2005: 26).

una historia compartida de la patria (Ramón 2014: 37). En la construcción del imaginario identitario de la Patria Nueva, la arqueología tuvo una importancia destacada, ya que fue concebida como una poderosa cantera simbólica para las construcciones nacionalistas y, asimismo, los arqueólogos adoptaron un papel de ideólogos nacionalistas cuyas actividades se enfocarían en redescubrir y reinterpretar el pasado étnico y a través de éste, lograr la regeneración de su comunidad nacional (Ramón 2014: 22). El ejemplo claro de la construcción de la idea nación sustentada en la arqueología de la Patria Nueva fue la fundación en 1924 del Museo de Arqueología Peruana, formado principalmente a partir de las colecciones del Museo Arqueológico Víctor Larco Herrera¹¹⁷, y que más tarde constituyó la base sobre la que se gestaría en 1938 el Museo Nacional de Antropología y Arqueología del Perú (Ravines 1989: 49, 55-56; Castillo 2013: 164). En la inauguración en diciembre de 1924 del flamante Museo de Arqueología Peruana, su director Julio C. Tello leyó el discurso “El Museo de Arqueología Peruana: sus fines y propósitos”, en el que destacó el papel del museo en la conservación del patrimonio cultural, la investigación para incrementar el conocimiento, la educación destinada a fortalecer la conciencia nacional y, en definitiva, lograr mantener vivo “en la generación presente el sentimiento de dignidad étnica basada en la noción de las grandes obras realizadas en lo pretérito” (Tello y Mejía 1967: 130; Astuhuamán y Daggett 2005).

El discurso indigenista oficial que prometía la integración indígena en la Patria Nueva, empero, en la praxis fue un discurso institucional que perdía de vista al “indio vivo”, es decir, excluyente una vez más respecto al hombre peruano contemporáneo (Yllia 2011: 116-117). Consiguientemente, si bien durante el Oncenio de Leguía el problema del indio no se atendió desde una perspectiva puramente étnica o racial, en la medida en que el indio era valorado casi exclusivamente como fuerza de trabajo, útil para construir un país moderno, también se negaba el valor ciudadano de la realidad indígena en su estado presente como elemento de progreso de la sociedad civil (Yllia 2011: 102). Pese a este aparente compromiso político con la población indígena que también se manifestó en una serie de reformas políticas encaminadas a eliminar ciertos privilegios económicos de las “grandes familias”, sin embargo, Leguía no pretendió

¹¹⁷ A causa de la coyuntura económica Víctor Larco Herrera finalmente tuvo que vender su museo que, a sugerencia de Tello, fue adquirido por el estado peruano, convirtiéndose el propio Tello en el primer director del Museo de Arqueología Peruana (Yllia 2011: 109, 117).

alterar la base material y social levantada durante la República Aristocrática (Ramón 2014: 32, 36-37). En todo caso, aunque es cierto que hubo una instrumentalización del pasado prehispánico por parte de los poderes fácticos gubernamentales de la Patria Nueva, se debe valorar el papel de personajes como Tello quien desde su vinculación política con las altas esferas de poder del dictador promovió durante el oncenio de Leguía el interés histórico y las investigaciones arqueológicas de las antiguas civilizaciones peruanas.



Figura 17. Luis E. Valcárcel, historiador, sociólogo y arqueólogo peruano (<https://centroluisevalcarcel.com/biografia/>).

Nuevamente cabe destacar la labor de dos grandes figuras de la arqueología y la antropología peruana durante la primera mitad del siglo XX, Tello y Valcárcel, los

cuales abanderaron un auténtico discurso científico indigenista¹¹⁸ que defendía la continuidad entre el indio prehispánico y el actual, y a la par que destacaba la singularidad, riqueza y el alto grado de desarrollo cultural de las antiguas civilizaciones peruanas, también denunciaba la situación de explotación y de marginación a las que estaban sometidos sus descendientes actuales. Pese a que en los últimos años Tello expresó su malestar hacia las políticas de Leguía, con el derrocamiento de éste en 1930 tuvo que abandonar la dirección del Museo de Arqueología Peruana, cuyo cargo fue adjudicado a Valcárcel (Astuhuamán y Daggett 2005). Valcárcel, quien siempre reconoció la autoridad arqueológica y la labor científica de Tello, admitió públicamente la contrariedad que le generó esta situación, pues según sus propias palabras, “Tello era la persona idónea para dicho puesto”, porque “nadie como él conocía tan a fondo la arqueología” (Matos, Deustua y Rénique 1981: 262). Desde entonces Valcárcel asumió un papel protagonista en la política cultural del país – llegando a ser Ministro de Educación en 1945 –, si bien es verdad que continuó la orientación académica e investigadora de Tello de preservación, investigación, divulgación y centralización del patrimonio arqueológico (Mesía 2006: 155-156). Sin embargo, con más interés si cabe respecto a Tello, Valcárcel se centró en propiciar la realización en el Perú de trabajos arqueológicos de proyectos extranjeros, especialmente norteamericanos, y en promover activamente la cultura peruana en el exterior¹¹⁹ (Prieto 2010: 126, 138, 140). Según Valcárcel, la apertura del patrimonio arqueológico peruano a especialistas de todas las nacionalidades permitiría avanzar en el estudio de la historia antigua del Perú y los nuevos conocimientos que de ella se obtuvieran tendrían valor permanente para la ciencia prehistórica en general:

¹¹⁸ En la década de 1920 se vivió un renovado interés hacia el indigenismo, movimiento intelectual que propugnaba que las raíces de la civilización andina se encontraban en los propios pueblos y etnias andinas. Valcárcel o Tello fueron algunos de los más notables defensores de esta corriente indigenista (Kaulicke 1995: 118-119). Valcárcel, influenciado por la etnología alemana, contempla la cultura peruana como una mezcla de círculos primarios de sierra, selva y costa (Kaulicke 1995: 118). Por su parte Tello, a través de la arqueología, propuso el desarrollo autóctono y antiquísimo de la alta cultura andina argumentando que se produjo un continuum entre las culturas, siendo la incaica el cenit de este progreso cultural (Uceda y Mujica 1994: 13). Para Tello (1921) por encima de los estilos, culturas, ideologías o particularidades ambientales prevalece lo que denomina “unidad geoétnica”, una suerte de nacionalidad primigenia y milenaria que dota de homogeneidad cultural y étnica a toda civilización peruana y que encuentra al indígena actual como heredero directo (Kaulicke 1995: 119; 1998: 172).

¹¹⁹ Hay que recordar que Tello había obtenido su grado de maestría en la Universidad de Harvard en 1911 y había establecido una red de relaciones personales y profesionales con importantes académicos y políticos de Estados Unidos que culminó con la fundación en 1936 del Institute of Andean Research de Nueva York, apoyado por Nelson Rockefeller, y en el que participaron entre otros Alfred L. Kroeber, Phillip A. Jeans, Samuel K. Lothrop, Alfred Kidder Sr. y Wendell C. Bennett (Astuhuamán y Daggett 2005: 18, 37; Peters y Ayarza 2013: 61; Ramón 2014: 71).

“Cambios fundamentales se operaban a fines de la década de 1930 en la investigación científica del pasado. Fue quedando atrás el estrecho celo nacionalista que correspondía a un concepto equivocado de historias locales. A las historias particulares de “pueblos-estancos” sucedía la necesidad de horizontes mayores, cobraba fuerza la tendencia de considerar a todas las naciones y culturas como un conjunto complejo pero unitario. Los planteamientos de destacados historiadores de la cultura tales como Bastian, Spengler, Schmidt, Graebner, Frobenius y otros, fundamentaban esa orientación. Si bien ninguna de sus teorías llegaba a una verdad rotunda, se habían aproximado tanto a ella que, complementándose las unas con las otras, proporcionaban bases para formular hipótesis fundadas sobre el género y extensión de las relaciones humanas y de los vínculos remotos entre los numerosos y alejados grupos que integran la humanidad. Dichas teorías proponían criterios válidos para estudiar de manera científica la cultura antigua peruana, no ya como un proceso aislado sino como un aspecto de la experiencia cultural universal” (Matos, Deustua y Rénique 1981: 298-299).

1.10. Autoctonismo y aloctonismo: el debate nacionalista e indigenista en torno al origen de la civilización en el antiguo Perú

La fundación de tradiciones peruanas de pensamiento antropológico y arqueológico por Tello y Valcárcel debe enmarcarse en el debate nacional acerca del origen de las altas culturas y las civilizaciones de la antigüedad peruana; por un lado los indigenistas sustentaban el autoctonismo para reivindicar la importancia histórica del indígena andino, mientras que aquellos que representaban a la oligarquía y a un minoritario grupo étnico dominante argumentaban el aloctonismo para justificar su supuesta superioridad y procedencia foránea y plantear que históricamente los indígenas eran dependientes y sin capacidad de crear civilización propia (Astuhuamán y Daggett 2005; Tantaleán y Aguilar 2013: 516). Viene al caso insistir en que Tello fue el adalid de la posición que defendía que las culturas prehispánicas peruanas se desarrollaron autónomamente, oponiéndose a la propuesta difusionista que había elaborado a principios de siglo Uhle, quien atribuyó el alto grado de sofisticación y desarrollo en el antiguo Perú a una supuesta influencia cultural centroamericana (Prieto 2010: 132). Que Tello aceptase el origen exógeno de la civilización andina, tal como indica el antropólogo peruano Christian Mesía (2006: 157), “lo hubiera obligado a aceptar como naturales las condiciones de segregación que sufría el poblador indígena”.

También Valcárcel respaldó la tesis autoctonistas de Tello:

“Los descubrimientos hechos [por Tello] en Chavín proporcionaron pruebas decisivas sobre el autoctonismo de la cultura peruana, la demostración de

que la civilización precolombina es creación del hombre del Ande, producto del ser y suelo peruanos” (Matos, Deustua y Rénique 1981: 302).

Tello y Valcárcel fueron los máximos representantes en la arqueología peruana de la tesis autoctonista¹²⁰, que sustentaba el origen serrano de la civilización andina y que establecía a Chavín como la civilización matriz que inició el desarrollo cultural de la prehistoria peruana y que culminó con los incas. Por lo tanto, la arqueología era concluyente en la evidencia de que las raíces de la patria peruana no se hallaban fuera de sus fronteras, ni entre los mayas de Centroamérica ni siquiera en las ruinas megalíticas de Tiahuanaco en Bolivia, sino que se encontraban en el centro de los Andes del Perú, en Chavín de Huántar, en el departamento de Ancash. El conocimiento arqueológico de la prehistoria peruana concedía credibilidad a aquellos discursos políticos que los indigenistas reivindicaban: el fortalecimiento de una identidad nacional a partir de la que construir una sociedad de progreso, pasaba por el reconocimiento del indio del presente como continuador de las tradiciones culturales andinas y cuyo glorioso pasado hallaba sus raíces en la raza aborígen peruana. Al respecto de este intenso debate en la sociedad peruana de las primeras décadas de siglo XX sobre el autoctonismo, la arqueología, el indigenismo y la política, los arqueólogos peruanos Henry Tantaleán y Miguel Aguilar (2013: 516) reivindican el papel de Tello y Valcárcel:

“El discurso ideológico reivindicativo del pasado indígena se visualizaba claramente en sus mismos descubrimientos arqueológicos, aquellos que les indicaron antigüedades considerables de origen muy anterior a la de los incas, estableciendo secuencias que ya hablaban de una serie de culturas históricamente relacionadas y que forjaron al hombre andino del presente... El origen autóctono de la civilización andina por lo tanto, debía ser demostrado a partir de argumentos científicos que sustentaran los discursos políticos, para crear las bases sólidas de que la civilización destruida por los españoles era “mejor” en el pasado, y los indígenas actuales eran conspicuos aunque, a la vez, pobre herederos”.

¹²⁰ Valcárcel, influenciado por la etnología alemana, contempla la cultura peruana como una mezcla de círculos primarios de sierra, selva y costa (Kaulicke 1995: 118). Por su parte Tello, a través de la arqueología, propuso el desarrollo autóctono y antiquísimo de la alta cultura andina argumentando que se produjo un continuum entre las culturas, siendo la incaica el cenit de este progreso cultural (Uceda y Mujica 1994: 13). Para Tello (1921) por encima de los estilos, culturas, ideologías o particularidades ambientales prevalece lo que denomina “unidad geoétnica”, una suerte de nacionalidad primigenia y milenaria que dota de homogeneidad cultural y étnica a toda civilización peruana y que encuentra al indígena actual como heredero directo (Kaulicke 1995: 119; 1998: 172).

Empero, no todos aquellos arqueólogos que defendían tesis autoctonistas sostenían que la cuna de la civilización andina era Chavín de Huántar, siendo el más conspicuo Rafael Larco Hoyle¹²¹, quien ya en su primera obra arqueológica, la celeberrima “Los Mochicas”, en el primer epígrafe que tuvo como título “Origen y evolución de los agregados sociales de la costa del Perú”, expresa:

“Arqueólogos eminentes han mantenido, desde hace algunos años, la opinión de que las culturas costeñas tuvieron su nacimiento en las culturas arcaicas de los Andes. Pero tal tesis se ha venido a tierra, a raíz de los descubrimientos de los restos arqueológicos de Queneto y Cupisnique. Actualmente en la investigación sobre el pasado peruano de la costa, podemos remontarnos hasta tiempos primitivos coetáneos o más remotos a aquéllos en que florecieron las culturas serranas; pueblos que crearon a lo largo del litoral peruano, en algunos de sus más fértiles valles, poderosos núcleos de civilización que realizaron obra asaz original, muy interesante y, por tanto, de positivos méritos”.

Un año más tarde, en 1939, en su tomo II de “Los Mochicas” Larco (1939: 43) afirmaba:

“Nosotros nos inclinamos a creer también en el autoctonismo del hombre peruano y, más aún, en su desarrollo sobre los llanos de la costa”.

En esta cuestión, Larco se mostraba en desacuerdo con las posiciones aloctonistas que había mantenido su padre, Rafael Larco Herrera, quien en su ponencia presentada para el XXII Congreso Internacional de Americanistas celebrado en Roma en 1926, cuyo título fue “La Civilización Yunga”, iniciaba su exposición señalando:

“En virtud de los descubrimientos realizados en Perú por arqueólogos y lingüistas en el último cuarto del siglo pasado y en estos veinticinco años del presente siglo, podemos considerar como cierta la existencia en el propio Perú de una cultura notable que precedió a la civilización de los incas, y también podemos afirmar que sus principales elementos de influencia se derivan de las civilizaciones avanzadas de América Central, cuya civilización maya constituye el tipo culminante” (Larco Herrera 1968: 565).

Rafael Larco Herrera no era propiamente un arqueólogo, aunque como coleccionista de antigüedades peruanas, como aficionado a la arqueología y como

¹²¹ Tello y Larco apoyaban teorías autoctonistas acerca del origen de la civilización en los Andes, llegando al convencimiento de que los fenómenos culturales denominados por ellos “Chavín” (Tello) y “Cupisnique” (Larco) explicaban en términos evolutivos el desarrollo de las civilizaciones posteriores (Makowski 1999: 42). Las diferencias radican en que Tello (1929, 1942) sustentaba que la civilización andina surgió en la sierra con Chavín, desde donde se distribuye hacia la costa (Uceda y Mujica 1994: 13); mientras Larco (1941: 10; 1946: 149; 2001, tomo I: 14-22, 121) sostiene que el desarrollo civilizatorio se inició en la costa con las culturas “Nepeña” y “Cupisnique”.

intelectual y político tuvo la posibilidad de colaborar con instituciones tanto nacionales como extranjeras divulgando sus conocimientos sobre la prehistoria y la historia peruana¹²² (Larco Herrera 1947: 91-92); tal es así que, junto a Tello, representó a la arqueología peruana en el Congreso de Americanistas de Roma. Para su conferencia romana, Larco Herrera tomó como referencia los estudios arqueológicos, etnohistóricos e históricos de Horacio Urteaga (1914; 1919) y, al igual que dicho historiador, negó el papel de núcleo civilizador del antiguo Perú a Tiahuanaco por estar asentado en la altiplanicie del Titicaca – o “Collao” –, destacando en cambio la importancia de las regiones fluviales y marítimas en el origen universal de la civilización:

“Ahora bien, esta cultura no podía ser autóctona; la historia no ofrece ejemplos del desarrollo de la cultura y de la manifestación completa de algunas de sus formas, en una sierra con un clima rígido e inclemente; la civilización, se dice, con razón, es acuática porque no puede subsistir y desarrollarse si no con movimiento, con comunicaciones, con el cambio mutuo de formas, con imitación y con el ejemplo que se encuentra sólo en la mezcla y transmisión de pensamientos y en el comercio de ideas entre los pueblos.

Así es como la civilización se desarrolla en las orillas del mar y de los ríos “conduciendo caminos que facilitan la agitación, el cambio, la vida”. Gracias a un fenómeno tan excepcional, ¿debería América presentarnos una cultura elevada, precisamente en las condiciones más opuestas a las leyes físicas de la historia, una cultura “mediterránea” y más sujeta a la influencia de una naturaleza rígida e inclemente? Pero no buscamos explicaciones por analogía y no hacemos ninguna deducción filosófica para explicar nuestra suposición. Según todas las probabilidades, la cultura comenzó siendo costera, para convertirse en andina y luego en transandina” (Larco Herrera 1968: 567).

¹²² Como curiosidad cabe mencionar que en una de sus visitas a Madrid realizada en 1926, Rafael Larco Herrera ofreció una conferencia intitulada “La Civilización Yunga”, de la que se hizo eco el periódico ABC (Domingo 17 de octubre de 1926, p. 21) y en cuya reseña se le presentaba como ilustre arqueólogo peruano: “En la Real Sociedad Económica Matritense leyó ayer tarde un notable trabajo sobre arqueología y arte peruanos, correspondientes a la civilización yunga, D. Rafael Larco Herrera, acaudalado propietario peruano, descendiente de españoles, que ha dedicado sus mayores actividades a tan interesante estudios, en los que ha alcanzado gran autoridad. El Sr. Larco lleva muchos años entregado a las investigaciones históricas, y ha logrado reunir un número incalculable de fotografías, reproducciones, dibujos y esquemas de interesantes estilos desarrollados en los muros de templos derruidos y fortalezas en ruinas, cerámica, tumbas del Imperio de los Incas y anteriores, grecas y adornos diversos de lienzos, tapices, etc., armas y multitud de otros vestigios de la civilización precolombina, distribuidos por los campos y proximidades de algunas de las modernas poblaciones del Perú”.



Horacio H. Urteaga

Figura 18. Retrato de Horacio H. Urteaga, eminente historiador cajamarquino (http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/espana-en-el-peru--0/html/ff49c66c-82b1-11df-acc7-002185ce6064_4.html).

Urteaga fue realmente quien inspiró los textos arqueológicos de Larco Herrera¹²³ (1968: 575), y tanto en sus obras como en sus clases en la Universidad de San Marcos de Lima – desde 1916 hasta 1944 – siempre demostró su vasta erudición acerca de la historia de las civilizaciones antiguas y clásicas, por lo que conocía las principales tesis

¹²³ Cabe comparar el texto anterior de Larco Herrera con algunos fragmentos de un artículo de Urteaga (1914: 248) en donde rechaza como foco de origen de la civilización peruana el Collao: “La civilización peruana no pudo nacer mediterránea y en las condiciones más opuestas a la ley histórica. No fue en la altiplanicie del Collao donde brotó y se desarrolló esa cultura que tanta admiración causa. Tiahuanaco, apenas si fue una faz nueva, una manifestación esporádica de la civilización que se imponía desde las costas del mar Pacífico, y que, invasión tras invasión, había extendido sus tentáculos hasta las alturas del Illimani y el Sorata”.

en boga de los difusionistas. Predominante en aquellas primeras décadas del siglo XX era la escuela difusionista británica encabezada por Grafton E. Smith (1923), quien sostenía que los más importantes núcleos de civilización en la antigüedad, como Egipto o Mesopotamia, se circunscribieron a grandes áreas fluviales desde donde se difundieron las principales innovaciones culturales que caracterizaron las civilizaciones antiguas (Harris 1979: 329; Pardo-Figueroa 2001: 238).

Otro conspicuo historiador peruano como Riva-Agüero (1965: 82) encontró en el tipo de civilización de oasis como Egipto, una analogía del territorio y del medioambiente en el que pudo propiciarse el desenvolvimiento de la civilización peruana, por lo que en 1910 en “La Historia en el Perú” defendió el nacimiento de la civilización en el antiguo Perú en los valles costeros (Porras 1966: 25; Ramón 2014: 68):

“En el litoral fue donde principió a aparecer la cultura verdadera. Los vestigios de la más antigua civilización peruana se han hallado en los valles de la costa, desde Nazca hasta Trujillo. El clima cálido o templado de esos valles, favorable a la precocidad de la organización social, y la proximidad y quietud del océano, que facilitaba las comunicaciones por medio de la navegación costanera, permitieron que se asentara y progresara, tal vez mucho antes de la era cristiana, una raza que supo trabajar y colorear artefactos de barro con rara maestría. Como esta raza se extendió en el territorio situado a lo largo del Pacífico, como se presenta de golpe en notable estado de adelanto y como sus artefactos muestran mayor perfección técnica que los de periodos posteriores, es muy verosímil suponer que haya venido por mar de otro país y que haya traído ya formada su civilización”.

En definitiva, las posturas aloctonistas de Urteaga, Riva-Agüero o Larco Herrera coincidían en la primacía cronológica costera respecto a las civilizaciones serranas como Tiahuanaco o Chavín y, por tanto, negaban a éstas la atribución de cuna de la civilización peruana (Ramón 2014: 68). Cuando Rafael Larco Hoyle (1939: 24, 27) empieza a dedicarse profesionalmente a la arqueología, va a defender al igual que su padre que es en la raza costeña del Perú antiguo, en el pueblo yunga “en el que se encuentra la raza mochica”, donde se hallan las raíces de la civilización peruana. Pero el hecho de que la costa peruana haya presentado condiciones favorables para el desenvolvimiento cultural es precisamente un dato que, según Larco (1939: 42), contradice las tesis inmigracionistas o de invasiones que los difusionistas como Uhle, Riva-Agüero o Urteaga se afanaban en presentar:

“El mundo está regido por las mismas leyes que el hombre descubre poco a poco en relación con el desarrollo cultural y que aplica en la vida de acuerdo con sus necesidades. El mecanismo biológico humano tiene un órgano

creador de ideas, similar en todas las razas: el cerebro. Por lo tanto, en condiciones de ambientes similares y en un nivel cultural del mismo grado, existe la tendencia de crear cosas parecidas, sin que esto signifique que exista conexión entre uno y otro pueblo. No porque encontramos las construcciones piramidales en México, Egipto y Perú vamos a aseverar que existió conexión entre estos pueblos”.

Larco objeta que manifestaciones culturales similares en entornos de condiciones análogos tengan que explicarse por una misma procedencia racial o sean producto de un mismo pueblo y, en lugar de ello, aboga por sostener que la mente humana funciona básicamente igual en todas las razas y en todo lugar; es decir, está recurriendo a la doctrina de la unidad psíquica del género humano que un evolucionista como Lewis Morgan (1971: 544) había expuesto cincuenta años antes en su afamada obra “Ancient Society” de 1877:

“Con un mismo principio de inteligencia y una misma forma física, en virtud de un origen común, los resultados de la experiencia humana han sido los mismos sustancialmente en todos los tiempos y en todas las regiones de la misma condición étnica.

El principio de la inteligencia, aunque restringido en su potencia dentro de estrechos límites de variación, busca indefectiblemente las mismas normas ideales. En consecuencia, sus operaciones y procesos han sido uniformes a través de todas las etapas del progreso humano. No podría sostenerse otro argumento más satisfactorio de la unidad del origen del hombre. Tanto el salvaje, como el bárbaro y como el hombre civilizado, presentan un principio común de inteligencia. Fue en virtud de este principio que bajo condiciones similares el hombre produjo los mismos implementos y utensilios y las mismas invenciones e idénticas instituciones que desarrolló de idénticos gérmenes originales del pensamiento”.

En consecuencia, Larco (1939: 42) va a descartar el origen exógeno de la civilización andina y para sustentar su tesis autoctonista va a recurrir precisamente a aquella corriente antropológica enfrentada con el difusionismo, a saber, el evolucionismo cultural:

“Un estudio comparativo de las culturas peruanas, manifestación espiritual del hombre que pobló estas regiones, nos permite aseverar que no hay influencia de pueblos extraños, pues, estudiando el desarrollo de su arte y sus mitos apreciamos una evolución lenta y natural debida a su propia capacidad y esfuerzo. En su cerámica el estilo es propio y se desarrolla desde los cacharros toscamente modelados hasta los bellísimos huacos retratos que no admiten comparaciones. En sus creencias arrancan desde la primitiva adoración de los animales y fuerzas de la naturaleza hasta que, lentamente, en un estadio superior de su evolución, vuelven su inteligencia hacia ellos mismos, después de haber captado el mundo circundante, y crean una divinidad antropomorfa con breves rasgos de las deidades felínicas”.

Recapitulando, en su defensa a ultranza de la tesis autoctonista costeña, Larco va a asumir una posición teórica ecléctica, de tal manera que se ampara en el determinismo geográfico emparentado con las teorías difusionistas que veían en las regiones fluviales – v.g. Nilo, Tigris y Éufrates – los núcleos originales de las civilizaciones primigenias; pero, igualmente, asumiendo preceptos evolucionistas para pretender demostrar que una alta civilización como la mochica tuvo en el litoral peruano sus remotos antecedentes en una forma más arcaica. Al mismo tiempo, Larco debió rechazar la visión de los orígenes culturales andinos que tanto el difusionismo como el evolucionismo habían formulado: al primero, por cuanto sustentaba que la aparición de ciertas manifestaciones culturales en los Andes asociadas a las grandes civilizaciones antiguas se debiese a procesos difusionistas de contacto, migraciones o invasiones; al segundo, por cuanto consideraba los pueblos prehispánicos del antiguo Perú como tribus bárbaras. Y es que fue el mismísimo Morgan (1971: 83, 129, 229-230) quien en “Ancient Society”, clasificó a las “naciones de los Andes” en el estadio evolutivo, mejor dicho, en el “periodo étnico” de barbarie, porque “cuando fue descubierta América, no existía en ella sociedad política, ciudades, estados ni civilización”, de modo que salvo los Incas ubicados en la etapa superior de la barbarie, el resto de tribus andinas se hallaban en el estadio inferior de la barbarie (Silva 2013: 211). Es más, apoyándose en tesis difusionistas, Morgan (1971: 168) sugirió que el progreso hacia el estadio de barbarie de las tribus andinas se explicaría por la migración de poblaciones centroamericanas:

“Una banda de indios pueblos venidos de lejos, si bien no necesariamente de América del Norte, en forma directa, había reunido y enseñado a las rudas tribus de los Andes las artes más elevadas de la vida, inclusive el cultivo de maíz y plantas”.

En conclusión, si se tuviera que destacar una razón por la cual Larco decidió dedicarse al estudio arqueológico del antiguo Perú, ésta fue, sin duda, poner en valor el proceso civilizatorio en el desenvolvimiento cultural andino y destacar su origen exclusivamente autóctono. Este propósito de Larco (1938: 8) se vislumbra ya desde sus primeras páginas arqueológicas escritas que aparecen en el prólogo del tomo I de “Los Mochicas” de 1938:

“Los mochicas, creaturas del litoral peruano de clima semitropical y pingüe gleba en sus valles, fueron los mejores intérpretes del escenario en el que les tocó vivir y llenan con su obra civilizadora las mejores páginas de la historia primitiva del Perú.

Si este modesto concurso a la historia de mi patria y de América coadyuva, siquiera en parte, a un mejor conocimiento e interpretación de la misma y

aporta algunos elementos al ideal de crear una cultura netamente suramericana que afirme sus raíces en nuestro suelo y en nuestra historia, habrá visto el autor de este trabajo colmados sus mejores anhelos.

Luminosa trayectoria ofrece la ruta mochica y, como toda ruta conscientemente trazada es todo un ejemplo y una enseñanza para todos los pueblos de esta joven América llamada a un noble destino en el acrecentamiento de la cultura humana”.

Estas palabras también sirven para ilustrar que Larco (1938: 7), gracias a la inspiración de su padre, siempre comprometió su trabajo arqueológico con el fortalecimiento de una conciencia colectiva e identitaria nacional por medio del conocimiento de la antigüedad peruana y el respeto del “acervo” espiritual y material de la “raza aborígen” ¹²⁴, de ahí su prolífica labor divulgadora y pedagógica, ya fuera con sus publicaciones o con la fundación de museos arqueológicos. Y, realmente, estos también fueron los mismos ideales que inspiraron la labor arqueológica de las otras dos grandes figuras nacionales de la arqueología peruana en la primera mitad de siglo XX, a saber, Tello y Valcárcel. Desde una perspectiva de las ciencias sociales se puede decir que los arqueólogos pioneros peruanos privilegiaron ante todo esa voluntad de saber originalista.

2. GÉNESIS DE LA CULTURA MOCHICA

2.1. Los primeros estudios iconográficos sobre el arte mochica

Los trabajos arqueológicos de Max Uhle, Alfred Kroeber y Julio C. Tello durante las primeras décadas del siglo XX habían proporcionado relevantes informaciones de carácter estilístico, cronológico y espacial respecto a una inédita civilización del antiguo Perú nominada por Uhle como “Proto-Chimú”, rebautizada por Kroeber como “Early-Chimu” o conocida por Tello como “Muchik”. Sin embargo, muchos de los esfuerzos científicos desde comienzos de siglo XX para dar a conocer dicha civilización se concentraban en el examen de colecciones cerámicas privadas o instaladas en museos que estaban repartidas entre Perú, Europa y Estados Unidos, y que prematuramente inauguraron los estudios artísticos, estéticos e iconográficos de su flamante estilo cerámico. La admiración y curiosidad hacia las vasijas pictóricas y

¹²⁴ Los entrecomillados refieren a expresiones utilizadas por Larco.

escultóricas de las colecciones de cerámica “yunga”¹²⁵, como se conocía antes de los trabajos de Uhle a la cerámica precolombina de la costa norte, se debía tanto a su belleza como particularmente a su realismo, que daba a entender que dichas imágenes eran una suerte de fuente ilustrada de la vida cotidiana, de su religión, de sus formas de organización social e instituciones políticas, así como de la flora y fauna del medio natural en que se desarrolló esta sociedad (Kaulicke 2001: 248; Castillo 2013: 163-164). Una de las primeras consideraciones de la cerámica mochica en cuanto a su rica y variada iconografía aparece en la obra de Tello (1921: 27-28) de 1921, “Introducción a la historia antigua del Perú”:

“La cerámica de los vasos negros de los Tallanes [Chimú] y de los coloreados de Chimú [Muchik] representa el más genuino documento histórico de la antigüedad del Perú. Efectivamente, en dicha cerámica se ha representado algunos aspectos del medio geográfico y de la flora y fauna utilizables; se ha representado mediante la arcilla la historia casi completa del hombre; así la puramente biológica como la de sus actividades, usos, costumbres, ocupaciones y creencias religiosas”.

Ahora bien, en fechas tan tempranas como 1902-1903 el etnólogo alemán Arthur Baessler¹²⁶ en su obra “Arte antiguo de Perú” había llevado a cabo la primera compilación de cerámica mochica a partir de colecciones de antigüedades peruanas conservadas en los museos alemanes (Arsenault 1995: 238). No obstante, esta recopilación de obras iconográficas mochicas se trataba solamente de un álbum de dibujos, en el cual pocas informaciones eran dadas acerca del origen exacto de los objetos reproducidos; al respecto, el arqueólogo japonés Izumi Shimada (1994a: 16-17) señala:

“A través del examen sistemático de una gran colección de huacos-retratos y de vasos pintados, Baessler, quizá por vez primera, exploró el significado más profundo detrás del realismo del arte cerámico mochica”.

También en aquellos años el americanista alemán Eduard Seler¹²⁷ había emprendido un intenso estudio de las colecciones cerámicas peruanas que se hallaban en Berlín, fundamentalmente de la cerámica nazca y mochica, trabajo gracias al cual es considerado como “el padre de la arqueología iconográfica peruana” (León 2013: 337; Kauffmann 2016: 381). Cuando Seler (1923: 367-370) visitó Perú en 1910 conoció las

¹²⁵ El término “yunga” hace referencia a la raza y lengua de los antiguos pobladores de la costa norte del Perú (Larco 1939: 27, 47).

¹²⁶ Arthur Baessler nació en 1857 y falleció en 1907.

¹²⁷ Eduard Georg Seler nació en 1849, falleciendo en 1922.

ruinas de Moche, descubriendo un mural en Huaca de la Luna que relacionó con los diseños de las cerámicas Proto-Chimú que él había examinado tanto en Alemania como en Perú, por lo que pudo confirmar las conclusiones de Uhle de que “todo el grupo de construcciones de Moche pertenecen a la misma época y a la misma cultura que los vasos finamente pintados de la región de Trujillo” (Kaulicke 2001: 248; 2014: 33). Pero, curiosamente, la pintura mural de la Huaca de la Luna que Seler (1923: 368-370) interpretó como una lucha entre guerreros, “solamente que en lugar del guerrero principal estaba dibujada una maza formada como un hombrecito”, le recuerdan algunas escenas bélicas de los vasos pictóricos que entiende que representan a combatientes de diferentes tribus y de diferente grado de civilización (Kaulicke 2001: 248). Kroeber (1930: 71, 73), quien examinó este mural en 1926, pudo constatar que la escenografía de los frescos pertenecía al tema conocido como la “Rebelión de los artefactos” – mito común tanto en Perú como en México –, en el cual vestimentas, ornamentos y armas antropomorfizadas se rebelan contra los hombres y los toman prisioneros (Bonavia 1974: 71, 75, 83; Hocquenghem 1989: 142).

En cualquier caso, Seler (1923: 371-372) manifestó sus dudas acerca del realismo de la iconografía de los murales y la cerámica Proto-Chimú, proponiendo que los combates representados no eran batallas profanas sino rituales o míticas, lo que finalmente le llevó a plantear que quizá todos los temas tratados en la iconografía pudieran tener carácter religioso, en cuyo caso, la iconografía no representaría todos los aspectos de la sociedad, sino meramente los que tendrían alguna relación con lo sagrado (Hocquenghem 1999: 393). Según su parecer había que cotejar las imágenes del arte prehispánico con los mitos de los pobladores vernáculos de la costa norte que se encontraban en las crónicas etnohistóricas (Hocquenghem 1999: 393).



Figura 19. Fresco de Huaca de la Luna conocido como “Rebelión de los artefactos” (Kroeber 1930: 47).

Estas apreciaciones de Seler, que aparecen en un artículo publicado póstumamente en 1923 e intitulado “Viaje arqueológico en Perú y Bolivia” – traducción en español de un original publicado en alemán en 1912 –, tuvieron por parte de Tello una reseña que llevó el título de “Observaciones del Editor al discurso del profesor Seler”; Tello ahonda en la línea interpretativa del americanista alemán y también apuesta por recurrir a las informaciones etnohistóricas y etnológicas para interpretar las representaciones iconográficas prehispánicas (Hocquenghem 1989: 22). Por su interés documental se reproduce en extenso parte de los comentarios que Tello (1923b: 376-377) realizó sobre el análisis iconográfico:

“Cuando se estudia una vasta colección de objetos de cerámica, como los 15000 ejemplares de la colección [Víctor] Larco¹²⁸ que me cupo, hace poco, la oportunidad de reunir, clasificar y catalogar, se descubren dos hechos bien establecidos: 1º- Que las múltiples representaciones de los objetos de cerámica pueden agruparse alrededor de determinados tipos monográficos o

¹²⁸ Julio C. Tello como director del Museo Nacional de Arqueología tuvo la oportunidad de catalogar y estudiar en 1924 la colección de Víctor Larco Herrera.

escenográficos que corresponden probablemente al desarrollo de una misma idea, costumbre o impulso religioso. 2º- Que las mismas representaciones individuales o escenográficas se multiplican o repiten *ad infinitum*, ora como réplicas idénticas, puesto que los objetos son fabricados con moldes; ora como especies semejantes cuyas características diferenciales no son tan marcadas como para alejarlas del tipo determinado a que pertenecen. Estos dos hechos nos obligan a suponer que la mayor parte de las vasijas ceremoniales son seguramente parte de representaciones que corresponden a determinadas costumbres, leyendas o mitos; es decir, a un ciclo de ideas relacionadas directamente con los intereses socio-económicos de aquellas antiguas agrupaciones gentiles. Y su representación y multiplicación nos indica que las costumbres, leyendas o mitos se exteriorizaban a menudo en ceremonias, comedias o representaciones periódicas que imprimían su sello peculiar en los objetos sagrados que debieron usarse profusamente en dichas ceremonias”.

Aunque Tello toma en consideración las advertencias de Seler de que las costumbres, leyendas o mitos que aparecen en la cerámica Proto-Chimú serían representaciones de rituales y ceremonias periódicas y no simples escenas de la vida real, empero, tanto él como los ulteriores especialistas que se aproximan al estudio iconográfico de la cerámica muchik van a estimar ésta como una valiosa fuente de información histórica que aporta documentos ilustrativos y abundantes sobre la vida, usos y costumbres de dicho pueblo prehispánico (Tello 1978: 415). En este sentido cabe destacar los trabajos de los peruanos Rebeca Carrión Cachot¹²⁹ (1923), Horacio Urteaga (1923b, 1924), Jorge Muelle (1933, 1936), Luis E. Valcárcel (1935a, 1935b, 1936, 1937a, 1937b, 1938) y Arturo Jiménez Borja (1938), así como del francés Raoul D'Harcourt, la sueca Gösta Montell, el alemán Max Schmidt o del ruso Eugenio Yacovleff, quienes recurrieron al análisis iconográfico de la cerámica mochica para reconstruir diversas facetas de las sociedades prehispánicas del antiguo Perú. Una interesante reflexión sobre la funcionalidad ritual de la cerámica yunga y su acotación a los contextos funerarios y ceremoniales la realiza Horacio Urteaga (1923b: 74) en su opúsculo de 1923, intitulado “El estudio de la expresión en la cerámica del antiguo Perú”:

“Creen algunos, y están en error, que semejantes ejemplares se utilizaban en los usos diarios de la vida; sépase que los cántaros con representaciones simbólicas, con figuras míticas y principalmente los huacos retratos, sólo se hacían para depositarlos en las tumbas o para la ceremonia que, en el culto

¹²⁹ Rebeca Carrión Cachot es considerada la primera arqueóloga peruana, uno de los más sobresalientes discípulos de Tello, y sucesora de éste tras su muerte en la dirección del “Museo Nacional de Antropología y Arqueología”.

de los muertos, realizaban los deudos... Siempre se ofrecen nuevos y limpios, como que eran contruidos especialmente para ser depositados en la última morada; y por eso es también que cuando se hacen desenterramientos en las necrópolis, se encuentran en éstas los más esplendidos ejemplares, y muy ordinarios y simples en las excavaciones que se llevan a cabo en las ruinas de pueblos y de habitaciones particulares”.

Otra importante advertencia acerca de lo hipotético y especulativo de la tarea del examen iconográfico que carece de información contextual, la presenta Jorge Muelle en su artículo de 1933, “Lo táctil como carácter fundamental en la cerámica muchik”; no obstante, ante la cualidad realista de la expresión artística mochica, Muelle (1933: 68), finalmente parece defender una aproximación empática y estética en pos de revelar la psicología de la obra artística protohistórica:

“Quizá sea prematuro emprender un ensayo de interpretación, máxime cuando una descripción previa de las especies no ha sido dada, ni su sentido inmediato explicado. Algo peor; cuando las obras no están seriadas cronológicamente y los datos sobre su procedencia son inciertos. Nuestros museos han adquirido sus muestras indirectamente, por compra en la mayoría de los casos, y habiendo perdido ellas los datos referentes a las circunstancias de su hallazgo desvanecen la mitad de su valor científico; se encuentran agrupadas por analogías y diferencias, con el único criterio – un poco “botánico”, es verdad – que cabía para clasificarlas. Ausentes tiempo y lugar, las conclusiones no se sienten apoyadas por la contundencia irrefutable de lo propiamente historiado...

En lo tocante al muchik es iluso contar con ayuda análoga. Mientras para otros pueblos una visión total de su clima emocional ubica su expresión artística, aquí hemos de partir de la obra para reconstruir el espíritu, hemos de extraer del hecho su propia pauta de traducción. Puede parecer, de esa manera, que echamos mano de un rígido método objetivo y esencialmente del arqueólogo. Y existe ese peligro. Ante la necesidad de hincar cimientos positivos, el ensayista resbala del campo de la crítica al de la arqueología, se satura de la frialdad del investigador, y cogido en las redes de la lógica se imposibilita para sentir – esa es la palabra – el eco lejano de un palpar que los siglos se dejaron prendido en la plástica. No vamos a hacer la apología de la subjetividad, ni es este el sitio; recordaremos sí, que un severo realismo histórico se detiene en la periferia sin llegar al alma de las cosas”.

En esta línea interpretativa de Muelle, que valora los ceramios mochicas como un elaborado estético que permite reconstruir una semblanza espiritual del muchik, se encuentra Luis E. Valcárcel, quien a través de la serie de “Cuadernos de Arte Antiguo del Perú” que publica entre 1935 y 1938, explora la idiosincrasia y la psicología del pueblo “mochika”:

“Pero ningún testimonio artístico es superior, hasta hoy, al arrojado por las actividades ceramistas del valle de Moche. No sólo acusan la evidencia objetiva sino que establecen tal número de interpretaciones que, para el

psicólogo, no resultaría tarea ardua reconstruir el “ethos” y el “pathos” de las sociedades desaparecidas.

El artista no sólo copia realísticamente las cosas y los hombres que le rodean sino que se retrata él mismo en sus secretos sentimientos e inquietudes. El amor hacia los animales, por ejemplo, anima sus representaciones con un sentido tan moderno que sorprende. En cambio, en las esculturas que reproducen la figura femenina se puede percibir el concepto de inferioridad del sexo débil: la acompañan signos de servidumbre.

La autoridad está magnificada con múltiples símbolos que debieron hacerla temible por su omnímodo poder. El guerrero es el tipo más frecuente, representado con todos sus arreos; pueblo bélico, imperialista, debió expandirse considerablemente.

En las cabezas escultóricas el arte mochika llega a su culminación: esos rostros llenos de vida espiritual pregonan el increíble desarrollo de la cultura antigua del Perú. Significan el más rotundo mentís a quienes siguen hablando de la barbarie de los peruanos precolombinos. Sólo conocedores profundos del alma humana – cima de un arte – plasmaron esas obras maestras de la escultura de Moche (Valcárcel 1935a: 7-8).



Figura 20. Portada del primer número de la serie “Cuadernos de Arte Antiguo del Perú” de Luis E. Valcárcel en la que aparece ilustrado un huaco retrato mochica (1935a).

Los temas que Valcárcel va a examinar en sus “Cuadernos de Arte Antiguo del Perú” son “Cabezas humanas escultóricas”, “Esculturas animalistas”, “Estirpe

guerrera”, “Mujeres mochicas”, “Dioses, hombres y bestias” y, por último, “Músicos”; a pesar de que se trataba de opúsculos o folletos de apenas una docena de páginas, en conjunto representa un primer intento de interpretar globalmente el acervo cultural del pueblo, cultura o civilización mochika.

En definitiva, los especialistas que inauguraron los estudios iconográficos de la cultura Mochica concibieron a los muchik o mochikas como un pueblo que registraba fielmente todas sus manifestaciones vitales y religiosas en sus artes plásticas y decorativas y, en vista que éstas alcanzaron un alto grado de refinamiento y madurez, juzgaron que este desarrollo artístico y estético era la manifestación de una sociedad civilizada o alta cultura. Al respecto, se pronuncia Castillo (2013: 165):

“Pero el efecto de estos primeros estudios del arte Mochica, y de su peculiarmente acrítica aproximación a las representaciones, fue la creación de la imagen de una sociedad donde las élites habían gozado de un inusitado poder y riqueza, de sacerdotes a cargo de un complejo culto que incluía sacrificios humanos, de un sistema social ordenado y basado en rígidas adscripciones funcionales. Nació con esta corriente una concepción idealista, o idealizada de las sociedades pasadas, muy consecuente con las ideas del indigenismo que imperaba en esas épocas, y que preconizaba una visión de las sociedades antiguas como ideales y ordenadas, centralizadas y basadas en principios morales de orden y bien común, pero rígidamente administradas por clases gobernantes con un alto grado de legitimidad”.

Un comentario final a esta primera etapa de los estudios iconográficos del arte mochica, caracterizada por organizar el material iconográfico en análisis temáticos sobre la base del aparente realismo estilístico, pertenece a Anne Marie Hocquenghem (1999: 394-395), quien sin duda es la mayor especialista a nivel mundial sobre iconografía mochica, y que desde un nivel analítico y hermenéutico critica:

“Hay que reconocer que el estilo realista de la iconografía de la costa norte, señaladamente de las imágenes mochicas, ofrece a la mirada occidental la posibilidad de reconocer los motivos tratados y de integrarlos en el mundo del observador. La aparente facilidad de acceso a las imágenes hace suponer a quienes las estudian que los habitantes de la costa norte elaboraron sus obras conforme a una mentalidad cercana a la suya. La realidad observable a través de las miles de representaciones parece ofrecer un número infinito de temas que tratan del mundo natural y sobrenatural, de las costumbres y creencias en relación con la vida cotidiana y ceremonial. Percibidas de ese modo, las representaciones se catalogan, subjetivamente, conforme a las asociaciones de ideas que suscitan en quienes las observan y luego se interpretan en el marco de su propio sistema de reflexión.

Conforme a la óptica de los análisis temáticos cada imagen concreta es aislada de su contexto, el conjunto de la iconografía, y a continuación analizada en sí misma y por sí misma, o bien según la función que parece cumplir. De esa manera, como atestiguan las abundantísimas publicaciones

y exposiciones, se catalogan las distintas representaciones en epígrafes como “el mundo animal”, “el mundo vegetal”, “la caza”, “la pesca”, “la agricultura”, “la ganadería”, “la arquitectura”, “la música”, “la danza”, “los tipos físicos”, “los trajes”, “las enfermedades”, “la guerra”, “el papel de la mujer”, “los comportamientos sexuales” o bien “las ceremonias”, “los dioses”, etc. Esos epígrafes se ordenan a su vez conforme al sistema de clasificación del observador, por ejemplo los actos sexuales, de acuerdo con la moral judeocristiana.

Paradójicamente, el aparente realismo de las imágenes, al evitar el observador el esfuerzo de comprensión de las convenciones estilísticas y del sistema clasificatorio del que proceden, ha impedido poner de manifiesto el significado que podían tener esas representaciones para quienes las elaboraron y emplearon y, asimismo, comprender el sentido y la función que atribuían al conjunto de su iconografía”.

En conclusión, aquellos pioneros en los estudios iconográficos del arte mochica consideraron que aquellas imágenes pictóricas y escultóricas que aparecían esencialmente en la cerámica eran una representación directa de las costumbres, creencias y actividades cotidianas del pueblo que las había producido; en consecuencia, para su interpretación recurrieron a análisis temáticos fundamentados en algunos casos en las informaciones que las fuentes etnohistóricas y etnológicas habían recogido de las sociedades nativas de la costa norte y, en otros tantos, en las apreciaciones particulares fundadas en la lógica cultural del propio investigador acerca del espíritu artístico y las motivaciones sociales, religiosas o culturales de las antiguas culturas prehispánicas. A modo de descargo, valga señalar que en aquella década de los veinte aún no se contaba con un cuerpo de piezas cerámicas suficientemente extenso para poder sistematizar las imágenes descontextualizadas y los motivos aislados en conjuntos de escenas que revelasen verdaderas series temáticas iconográficas. A esta ardua labor dedicó toda su vida Rafael Larco Hoyle, quien primero como coleccionista y después como arqueólogo, pudo reunir la mayor colección del mundo de cerámica mochica, aportándole un vasto material documental que analizó y clasificó, y que contribuyó a producir una serie de interpretaciones iconográficas acerca de todos los aspectos de la cultura Mochica. Sus investigaciones arqueológicas y sus estudios iconográficos significaron un hito esencial para caracterizar culturalmente y ordenar cronológicamente no sólo la cultura Mochica, sino prácticamente todas las culturas del norte del Perú, en un intento de reconstruir la historia cultural de la costa norte.

2.2. De los “yungas” de Urteaga a los “mochicas” de Larco

Se da comienzo a este epígrafe con una cita que se reproduce por su alto valor documental y por su singularidad bibliográfica:

“Ya he hablado del interés que siempre despertó en mi ánimo todo lo relacionado con las viejas civilizaciones del Perú primitivo y los tesoros artísticos que esas edades nos legaron. Pero de todo lo que vi y admiré, la cerámica escultural mochica llamó particularmente mi atención, y comencé a coleccionar valiosos ejemplares de esa cultura que llegaron a mis manos.

Mis hijos lo sintieron también, y el mayor de ellos – Rafael – pensó en la necesidad de contribuir al estudio de esa espléndida herencia y a defenderla de las acometidas de la ignorancia de unos, y la codicia de otros; y concibió la idea de fundar en Chiclín un museo arqueológico peruano, contando para ello con la cooperación de sus hermanos.

La concibió y la puso en práctica” (Larco Herrera 1947: 98).

Este texto que inicialmente diera la impresión de corresponder a Rafael Larco Hoyle, pertenece sin embargo a las memorias de su padre, Rafael Larco Herrera. De cualquier manera, sirve para dar testimonio de que la primera incursión en la arqueología peruana de Larco fue a través del coleccionismo, en pos de fundar un museo arqueológico dedicado a su progenitor. Este hecho es descrito por el propio Larco (1964: 10-11):

“Tenía el ejemplo de mi recordado tío don Víctor Larco Herrera, que había sido el primero en fundar un Museo en Lima. Consideraba yo que mi generación debería formar, también, un Museo en el que se guardaran todas nuestras reliquias arqueológicas que, continuamente, extraían los excavadores clandestinos que se dedicaban a este comercio ilícito en todo el Perú. Nació, entonces, un anhelo, un fervoroso anhelo que en realidad ha sido la fuerza que me ha inspirado llevándome a culminar este ideal, deseaba levantarle un monumento en vida a mi padre, a quien tanto admiraba como padre ejemplar y por su elevado espíritu patriótico y por su amor hacia nuestro pasado. Con este anhelo, que implicaba cumplir con uno de los deberes más sagrados del hijo, que es el de honrar a su padre, inicié la tarea de formar el Museo Rafael Larco Herrera”.

Tras regresar de los Estados Unidos en 1924 donde cursó sus estudios de secundaria y universitarios, Larco básicamente se dedicó a ejercer su profesión de ingeniero agrónomo con el propósito de mecanizar la industria azucarera en las haciendas familiares (Evans 1968: 233). Al tiempo que cumplía sus tareas profesionales Larco empezó a hacerse cargo de la pequeña colección arqueológica de su padre quien,

tras donar en 1921 su anterior colección al Museo Arqueológico de Madrid¹³⁰, había vuelto a adquirir unas cuantas colecciones menores del valle de Chicama (Evans 1968: 233). Así pues, desde 1925 Larco (1964: 11) se dedicó con entusiasmo a adquirir más colecciones procedentes de los valles del litoral norteño de Chicama, Moche, Virú y Santa, implementando la colección original paterna y, por fin, posibilitando el 28 de julio – en “Fiestas Patrias”, el día en que se conmemora la declaración de independencia del Perú – de 1926 la inauguración en su hacienda Chiclín¹³¹ del Museo Rafael Larco Herrera.



Figura 21. Vasija huaco retrato mochica que constituye la primera pieza de la colección del Museo Rafael Larco Herrera. Fue un regalo que le hizo a Rafel Larco Hoyle su padre en 1923 (Holmquist (comp.), 2015: 132).

La fuente documental primaria con la cual Larco se inició en el estudio sobre los mochicas fue alrededor de unos seiscientos ceramios, prácticamente todos identificados como cerámica yunga – mochica y chimú –. Como nota curiosa cabe referir que pocos

¹³⁰ Actualmente dicha colección está exhibida en el Museo de América de Madrid (Cuesta Domingo 1980).

¹³¹ El museo arqueológico Rafael Larco Herrera se trasladó en la década del cincuenta a su actual ubicación en Lima.

meses después de la inauguración, en noviembre de 1926, Kroeber (1930: 83) visitó el museo de Chiclín y pudo constatar personalmente que la espléndida colección de D. Rafael Larco Herrera comprendía alrededor de mil piezas de cerámica que mayoritariamente correspondían a vasijas Early Chimú y, en menor medida, a Late Chimú. Desde entonces y hasta 1933, Larco se dedicó fundamentalmente a comprar más colecciones por toda la costa norte destinadas a engrosar el Museo Rafael Larco Herrera.

En septiembre de ese mismo año de 1926, el padre de Larco, Rafael Larco Herrera (1968: 567), asistió en Roma al XXII Congreso Internacional de Americanistas con la ponencia intitulada “La Civilización Yunga”, de la cual se extrae este acápite:

“Se les conocía con el nombre de Tallancas, Chimús o Mochicas y, desde la época de los Incas de Cuzco, con el nombre genérico de Yungas, este mismo nombre, que significa “Hombre de las tierras cálidas”, se ha aplicado a todos aquellos que han poblado la costa peruana”.

Para la elaboración de esta ponencia, Larco Herrera (1968: 575) recurrió a las numerosas publicaciones sobre estudios arqueológicos de un prestigioso historiador peruano:

“Un investigador de la historia peruana, que ha estudiado a fondo las características de la cultura de los yungas a través de las viejas crónicas de los historiadores españoles y las tradiciones reunidas por los misioneros y las deducciones de los arqueólogos, servirá de guía en esta interesante reconstrucción”.

En la nota a pie de página adjunta a este párrafo aparece a quién se refiere Larco Herrera (1968: 575): “H.H. Urteaga en su monografía de los Yungas, en su obra *El Perú*”: lo cierto es que muchos de los textos de su ponencia son literalmente un plagio de escritos que aparecen en los ensayos de Horacio Urteaga¹³². De cualquier manera, este hecho no debería causar extrañeza ya que la familia Larco Herrera tenía como historiador de cabecera a Urteaga, pues no sólo colaboró en varios proyectos con Rafael, sino también su hermano Víctor contó con el historiador cajamarquino para la dirección de su museo arqueológico cuando en 1921 Tello renunció a su cargo. Así pues, era Urteaga el auténtico especialista en el estudio de la civilización yunga, tema

¹³² Valga para acreditar el plagio la descripción que Larco Herrera (1968: 572-573) presenta de la “fortaleza de Paramonga” que se encuentra literalmente reproducida en el ensayo de Urteaga (1914: 29-30) “Las tradiciones primitivas en el norte del Perú” de la obra “*El Perú. Bocetos Históricos*”. Aunque la ponencia de Larco Herrera fue publicada en italiano en 1928 en el libro de las actas del congreso de americanistas, a nuestro parecer Urteaga debió ser conocedor de este trabajo de uno de sus mecenas.

que trató en numerosos ensayos compilados en dos volúmenes intitulados “El Perú. Bocetos Históricos” publicados en 1914 y 1919, así como en tantos otros artículos que aparecieron entre 1923 y 1924 en la “Revista de Arqueología. Órgano del Museo Víctor Larco Herrera”.

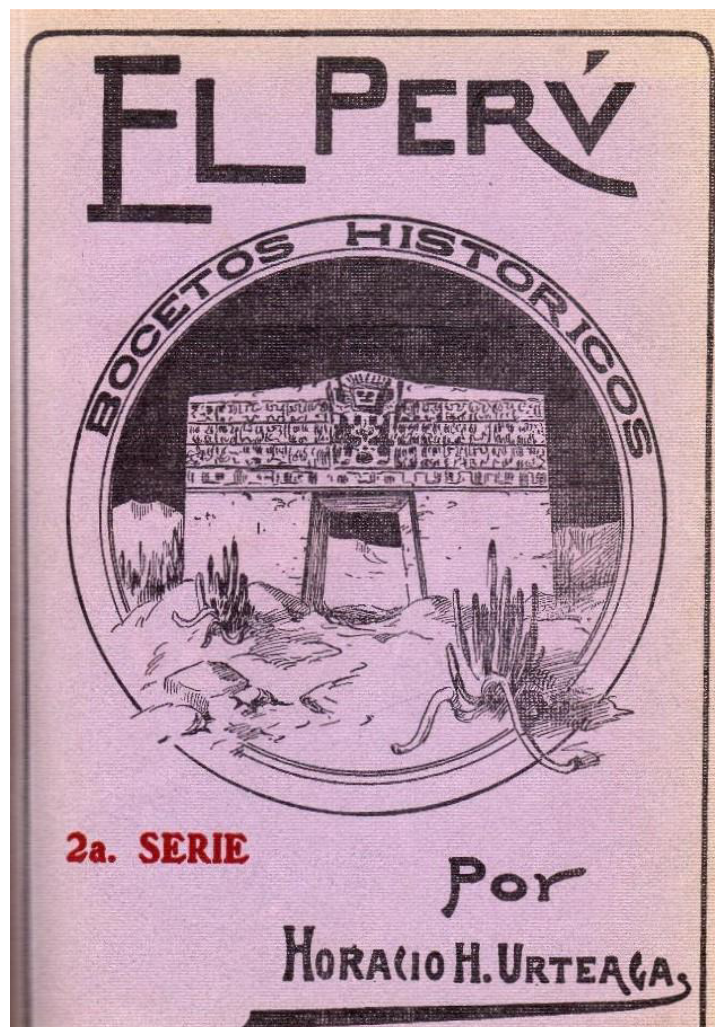


Figura 22. Portada del libro de 1919, “El Perú. Bocetos históricos. Estudios arqueológicos, tracionales e histórico-críticos, 2ª serie” de Horacio H. Urteaga (1919).

Sirva como ejemplo el escrito “Las tradiciones primitivas en el norte del Perú. El dominio de los yungas” incluido en el primero de estos dos tomos, en donde Urteaga (1914: 19-20) presenta a esta antigua civilización de la costa peruana:

“En el extenso litoral del antiguo Perú... habitó desde remotos siglos, un pueblo industrial y emprendedor, de caracteres sobresalientes y de constitución civil, política y religiosa muy adelantada; se le ha llamado tallanca, mochica, chimú y más generalmente *yunga*.

En la lengua originaria de estos pueblos no se encuentra la voz: *yunga*; en quecha *yunca* significa simplemente valle; pero el vocablo *yunca* servía para designar... a persona u objeto de valle caliente, mejor aún, habitante de los llanos o costa... Quizás por todo esto se usa, desde remotos tiempos, llamar

a los pueblos de la costa del norte, con el nombre de yuncas o yungas, y semejante popular calificativo no dejaba de tener fundamento, cuando se descubre que los pueblos de casi todo el norte de la costa y sierra del antiguo Perú, eran de una misma familia, o, por lo menos, derivaban de una misma progenie...

Sea cual fuere la etimología de su nombre, lo cierto es que estos pueblos llegaron a ejercer una preponderancia tan superior en la región norte del antiguo Perú, que, no obstante, las invasiones a que se vieron expuestos desde remotos siglos y, a pesar de la doble conquista que soportaron, la de los kechuas, que los dominó cerca de dos siglos, y la española, que cayó con todo su séquito de extorsiones y tiranías, han conservado su fisionomía particular y en mucha de las manifestaciones de su vida, su antigua fuerza voluntad, su perseverancia, y, sobre todo, su amor a la independencia”.

En aquellas primeras décadas del siglo XX, el estudio de la antigüedad peruana llevado a cabo por los nacionales era fundamentalmente materia de historiadores, entre los que cabe destacar a José de la Riva-Agüero, José Toribio Polo o el mismo Urteaga. En consecuencia, las investigaciones del pasado prehispánico por parte de los historiadores peruanos se basaban fundamentalmente en informaciones recogidas por aquellos cronistas de Indias que llegaron en la época de la conquista como Miguel Cabello de Balboa, Pedro de Cieza de León, Juan de Betanzos, Francisco de Jerez, Cristóbal de Molina, Pedro Pizarro, Pedro Sancho de la Hoz, Pedro Sarmiento de Gamboa, Agustín de Zárate¹³³, etc., y que complementaban con diversos estudios lingüísticos y con sus propias observaciones de los restos arqueológicos. Por ende, las primeras informaciones sobre los pueblos nativos de la costa norte se encuentran entre los cronistas del siglo XVI como Pedro de Cieza (1984: 63), quien en la primera parte de su obra “La Crónica del Perú” publicada en 1553 menciona:

“Pasados de aquí, en lo bajo están los aposentos de Chanchan, la cual, por ser tierra cálida es llamada por los naturales Yungas, que quiere significar ser tierra caliente; adonde por no haber nieves ni frío demasiado, se crían árboles y otras cosas que no hay adonde hace frío; y por esta causa todos los que moran en valles o regiones calientes y templadas son llamados yungas...”.

Pero, quizá la reseña más relevante para la Mochicología la proporciona el cronista Agustín de Zárate (1577: 5) en “Historia del descubrimiento y conquista del

¹³³ Al respecto, Castillo (2013: 161) refiere: “Miguel Cabello de Balboa (1586), Pedro Cieza de León (1518-1554), Antonio de la Calancha (1639), entre otros, recogieron informaciones valiosísimas acerca de los usos y las costumbres de los pobladores de las Yungas, de sus sistemas de organización, de sus estructuras de poder, de sus increíbles canales y sistemas hidráulicos. Destaca entre los cronistas tempranos el padre Fernando de la Carrera, quien en 1939 [1644] compuso el Arte de la Lengua Yunga, o la gramática de la lengua Muchik.

Perú” publicada en 1555, en donde relata que en la costa existían tres géneros de indios, conocidos unos como yungas, otros tallanes y otros mochicas, y que en cada provincia tenían una lengua diferente.

Así pues, a comienzos del siglo XX era extendida la creencia entre los historiadores de que a su llegada al Perú en el siglo XVI, los españoles se encontraron en la costa norte con una diversidad de pueblos, como los tallanes – que poblaban la región de Piura –, mochicas – Lambayeque –, chimús – Chicama y Moche –, y otros tantos, que globalmente eran denominados yungas por los incas (Sivirichi 1930: 151-152). Otra información generalizada en aquel entonces era que la lengua predominante que se hablaba en el siglo XVI en el litoral norteño era el yunga o mochica, que sería el idioma oficial de los chimús (Zevallos 1946). Lo llamativo de Urteaga (1914: 20, 22) es que diferencia históricamente entre los yungas chimús y los yungas o mochicas. Mientras que el dominio de los “yungas chimús” se extendía desde Piura hasta el valle del río Fortaleza – al norte de Lima –, la “dominación yunga o mochica” abarcó desde Lambayeque hasta Nazca (Urteaga 1914: 20-22, 142). Asimismo, Urteaga (27-28, 92, 142) señala que aunque los yungas tuvieron su asiento principal en la costa norte, sus testimonios arqueológicos se encuentran en todo el litoral peruano, destacándose el palacio de Chanchan en el valle de Chicama, la fortaleza de Paramonga en el valle del río Fortaleza y el santuario de Pachacamac en el valle de Lurín. Por descontado, tal como se refleja en sus textos, Urteaga (1914: 97) conocía bien las investigaciones arqueológicas de Uhle – a quien llama “nuestro inteligente amigo” – en Pachacamac y las Huacas de Moche, de modo que bajo la denominación de “civilización yunga” se incluirían las culturas Proto-Chimú, Proto-Nazca y Proto-Lima del arqueólogo alemán. Acerca del origen de los yungas, Urteaga (1914: 26) recurre a las crónicas para apoyar su hipótesis de una antigüedad muy remota:

“Todo induce a creer en la llegada, en época remota, de invasiones a la costa Norte del Perú, venidas del levante y quizás del septentrión. Los antiguos cronistas nos han transmitido los relatos que en los pueblos del norte se conservaban como recuerdo de esas invasiones, y, de Piura a Nazca, todas las leyendas parece que están de acuerdo en asignar a estos pueblos un origen común”.

Un dato curioso que relata Urteaga en su primer volumen de “El Perú. Bocetos Históricos”, procede de un artículo de su amigo el ingeniero alemán y arqueólogo de

vocación Otto von Buchwald¹³⁴ (1915: 345), publicado originalmente en alemán en 1909 y traducido en 1915 al español por el propio autor con el título de “El Imperio de los Chimús”:

“Parece también que ha habido enemigos contra los que los mochicas trataron de defenderse; pues las colinas artificiales construidas de adobes deben considerarse como refugios en tiempos de apuros. Me parece que la defensa era dirigida contra enemigos marítimos, porque no las encontré contra la sierra. Pero también es posible que los Chimus hayan encontrado estos castillos al ocupar el país”.

Buchwald, ya en 1909, distingue entre mochicas y chimús; sin embargo, en su réplica Urteaga (1914: 22) da a entender que ambos pueblos pertenecen a una misma tradición cultural:

“Nada probaría que estas construcciones fueron hechas por aborígenes anteriores a los chimus, pues los rastros de poblaciones constituidas, con defensas artificiales y régimen político regular, no existen antes de la llegada de los mochicas, y apenas si se encuentran en algunos puntos del litoral, manchas de una población completamente sumida en el salvajismo y la antropofagia, y esto, en lugares distintos de los dominios mochicas”.

En definitiva, para Urteaga (1914: 247), la raza yunga o mochica se correspondió con una civilización superior y adelantada que se expandió de norte a sur, dando origen a esos núcleos civilizados del valle de Chicama, del Rímac, de Lurín y de Nazca. Y es que, de acuerdo a Urteaga (1914: 248), la raza yunga estaba detrás del origen y formación de la antigua civilización peruana:

“La civilización peruana no pudo nacer mediterránea y en las condiciones más opuestas a la ley histórica. No fue en la altiplanicie del Collao donde brotó y se desarrolla esa cultura que tanta admiración causa. Tiahuanaco, apenas si fue una faz nueva, una manifestación esporádica de la civilización que se imponía desde las costas del mar Pacífico, y que, invasión tras invasión, había extendido sus tentáculos hasta las alturas del Illimani y el Sorata.

Prescindiendo de las antiquísimas invasiones de antropófagos, cuyas huellas ha encontrado Uhle desde Pativilca a Chorrillos, prescindiendo de las remotas inmigraciones de las tribus pescadoras del sur llegadas a las playas del litoral peruano, podemos estar casi seguros, que una raza adelantada y valiente, con hábitos de trabajo, religión superior y gobierno regular se estableció de norte a sur, de allí Chanchan y el Rímac, Pachacamac y Nazca”.

¹³⁴ Otto von Buchwald nació en 1843 y falleció en 1934.

Aparte de encontrar en este texto varias de las ideas principales que aparecen en la ponencia de Rafael Larco Herrera (1968: 655-567) para el congreso de americanistas, lo verdaderamente trascendente es que esa caracterización idealizada de la civilización yunga por parte de Urteaga, servirá a Larco Hoyle (2001: 121, 297) de modelo para reconstruir la idiosincrasia de sus mochicas, a saber, “constante obrero de su superación”, “respetuoso de sus leyes y amoroso de sus jefes”, “de moral alta”, “ímpetu guerrero”, “inteligencia aguda”, “gran temperamento artístico” y “capacidad de empresa y de trabajo”, y definitivamente, “una de las culturas más adelantadas del Nuevo Mundo”. Y es que Larco (1939: 27) se propuso llegar allí donde no alcanzó Urteaga, es decir, a dotar de singularidad y de entidad histórica a esos primigenios yungas de raza mochica:

“Desde que los historiadores y arqueólogos de la época republicana trataron sobre el Perú primitivo, han establecido perfectamente la diversidad de razas que habitaron el Perú agrupándolas especialmente en selváticas, costeñas y serranas. Lorente, Wiese y Uhle intentan una cronología y fijación de tipos dominantes, aunque no tratan de lleno sobre la raza mochica; más bien ahondan sus disquisiciones, especialmente el último de los nombrados, en la identificación de la raza peruana, comprendiendo varios estratos y tratando sobre la evolución del hombre costeno desde el plano de su vida antropófaga cuyas pruebas afirma que halló las pruebas en los basurales de Ancón, dominio de los llamados “pescadores primitivos” – cosa que no hemos comprobado nosotros – hasta su estado de perfeccionamiento patentizado en las muestras cerámicas de Nasca y Chicama. Igual disciplina cronológica y de distinción racial han seguido los nuevos investigadores nacionales y extranjeros y nadie se ha detenido en el problema de la raza mochica, confundida siempre con la raza yunga o, por decirlo mejor, la raza costena del Perú antiguo”.

Aunque a ciencia cierta no se puede asegurar que cuando en 1926 Larco se encargó de la dirección del Museo Rafael Larco Herrera, ya se mostraba decidido a esclarecer la antigua y desconocida historia de la raza mochica, sí que se conoce que en 1933 estaba visitando las excavaciones de Tello en Nepeña y se tiene constancia por éste, de que en aquellos años tenía pensado escribir “una obra monográfica sobre el arte Muchik” (Daggett 1987: 146). En consecuencia, cabe recalcar que Larco no era un mero coleccionista de antigüedades prehispánicas, sino que en su afán por constituir un verdadero museo arqueológico procedió al estudio pieza a pieza de todos sus ceramios – con los que tenía un trato casi paternalista –, llevando a cabo exhaustivos exámenes morfológicos, iconográficos y tecnológicos. No se conoce a cabalidad cuáles eran sus criterios para organizar sus colecciones y clasificar los ceramios, pero sí que se sabe

gracias a los textos de Urteaga, cómo estaban ordenados los ceramios yungas del museo que sirvió de inspiración a Larco (1964: 11), a saber, el museo de su tío Víctor. Respecto a este asunto, en la “Revista de Arqueología. Órgano del Museo Víctor Larco Herrera”, Urteaga (1923b: 73) escribe:

“De ese pueblo [yunga] se puede conocer por sus artes plásticas y decorativas todas las manifestaciones de su genio y vida íntima... sus usos, sus costumbres, sus creencias, sus instituciones, sus artes, ciencias, industrias, sus refinamientos morales y hasta sus morbosidades sensualistas. Hay que visitar este vasto Museo [Víctor Larco Herrera] para poder estudiar entre la acumulación de ejemplares que reproducen, reunidos y clasificados metódicamente, escenas de la vida de un pueblo o prácticas rituales, judiciales y guerreras, que de otro modo habrían permanecido eternamente ignoradas, revelando a la vez, como lo hemos manifestado, un adelanto extraordinario en las variadas manifestaciones artísticas”.

Urteaga (1919: 59, 62) siempre había destacado “el desarrollo de la cerámica representativa de marcado verismo” como una particularidad de la alfarería yunga, pero, también subrayó que no pretendía “hallar relaciones de parentesco ni filiación étnica deducidas de la cerámica”. Así pues, Urteaga (1919: 61) clasificó la cerámica yunga “por sus caracteres fundamentales y por sus formas representativas”, de tal forma que por sus representaciones y morfología era capaz de distinguir entre especímenes de Nazca, Pachacamac, Chimú o “de la región yunga del norte”.



Figura 23. Sala del Museo Rafael Larco Herrera en Chiclín, valle de Chicama (<https://www.museolarco.org/coleccion/>).

Según parece observarse de las viejas fotografías del museo de Chiclín, Larco seguía una metodología similar a la de Urteaga, agrupando aquellas que presentaban similitudes formales y una misma unidad temática¹³⁵. Pero, a diferencia de un historiador como Urteaga, Larco (1966: 12) participaba, probablemente a través de la influencia de Kroeber (1948: 115), de la premisa arraigada en la arqueología histórico-cultural respecto a que la cerámica era la más significativa herramienta para identificar y definir una cultura arqueológica. Por ello, lo primero que debió afrontar Larco para organizar su museo fue distinguir entre aquellos ceramios claramente atribuidos a los chimús, de esos otros que presentaban características asociadas al estilo conocido por entonces como “Proto-Chimú” por Uhle, “Early Chimu” por Kroeber, o “Muchik” por Tello –, ya que ambos tipos cerámicos se presentaban conjuntamente como yungas, tal como se desprende de lo escrito por su padre, Rafael Larco Herrera (1968: 578):

“Las cerámicas de Chimú o Mochica se caracterizan por el predominio de las formas escultóricas y los dibujos lineales, así como por la representación de escenas de la vida cotidiana, de escenas religiosas o militares, de caza, de lucha, de navegación, etc. Los vasos de este tipo también tienen una forma especial. Sus ánforas tienen casi siempre un solo tubo para la salida de líquido, y este tubo frecuentemente sale de un conducto curvilíneo”.

El propio ordenamiento y clasificación de las cerámicas yungas no sólo debió ofrecer a Larco (1938: 44) la ocasión de distinguir claramente entre las cerámicas chimús y las mochicas, puesto que las primeras presentaban “un arte más simple y menos rico” que las segundas; además, para Larco la cerámica se convertía ante todo en un documento relevante de la vida en el pasado, de tal forma que agrupando aquellos vasos mochicas que presentaban una misma representación temática tuvo a su disposición una rica información sobre las distintas manifestaciones vitales del pueblo que engendró este excepcional estilo cerámico. Pero, amerita aclarar, tal como señalan Castillo y Donnan (1994: 148), que “es por el énfasis en el individuo y no por el estilo que Larco denomina a este fenómeno con el gentilicio Mochica”. En consonancia con la tradición interpretativa de la arqueología histórico-cultural, Larco no sólo concibió la cerámica mochica, sino también los restos arqueológicos asociados a ésta, como productos de un grupo de individuos que compartían raza, idioma, religión y cultura,

¹³⁵ Esta organización de los vasos cerámicos mochicas se puede observar a día de hoy en las vitrinas que se encuentran en los depósitos del Museo Rafael Larco Herrera en Lima y que están abiertos al público.

que estaban regidos por una misma elite y organizados bajo un mismo tipo de gobierno político en un territorio definido:

“El artista mochica trata de perennizar en su cerámica no solamente los asuntos comunes de su vida diaria, sino también las actividades de sus instituciones ya organizadas. El rico acervo de su vida espiritual es sintetizado en las escenas pictóricas que cubren los numerosos vasos de carácter religioso” (Larco 1948: 32).

En definitiva, durante los años veinte y treinta del siglo pasado era generalizada la idea entre los especialistas acerca de que esas vasijas de la región yunga del norte del Perú poseían unas características iconográficas que le distinguían como un estilo figurativo y narrativo que permitía una profunda descripción, y desde esa perspectiva se entiende la aparición, años antes de la publicación del primer tomo de “Los Mochicas” de Larco, de trabajos sobre cerámica muchik como los de Tello (1924), Muelle (1933, 1936) o Valcárcel (1935a, 1935b, 1936, 1937a, 1937b, 1938). Así por ejemplo, en el primer número de la serie de “Cuadernos de Arte Antiguo del Perú”, “Cabezas escultóricas humanas”, Valcárcel (1935a: 6) comenta:

“Es tan considerable el acopio de datos que suministra la cerámica de Moche que equivale a una verdadera “documentación”. El arqueólogo dispone de un archivo para reconstruir la pasada existencia del Perú precolombino. Tan rico y variado repertorio no se reduce a informar sobre la vida de los pequeños grupos del valle de Moche; y es éste aspecto que se presta a una investigación de largo alcance. Precisa averiguar cuáles son los límites en el tiempo y en el espacio del mundo representado en la cerámica mochika o proto-Chimu, como la llama Uhle. Es importante fijar el contorno y el dintorno de este cosmos artístico”.

Larco conocía perfectamente estos ensayos, empero, estos relevantes trabajos no pudieron compararse con la monumental obra que pretendía llevar a cabo siguiendo un concienzudo plan de investigación de acuerdo a criterios científicos y que esbozó en el prólogo del primer volumen de “Los Mochicas”, el cual se reproduce casi íntegramente por su alto valor documental:

“Hasta hoy, la investigación de la antigüedad peruana adolece del defecto de que no se ha orientado en el análisis detenido y profundo de la cultura motivo de estudio, ni, menos, dicha investigación se ha basado en observaciones minuciosas sobre el terreno y en la aprehensión de tipos, usos y costumbres supervivientes de esas lejanas épocas. Casi toda la bibliografía arqueológica peruana, con excepción de algunos estudios hechos por eminentes historiadores estadounidenses y europeos, es fruto libresco, exégesis de lo narrado por los Cronistas y algunos curiosos viajeros modernos.

En el caso de la cultura Mochica..., sus especímenes solamente han servido para dar realce a ensayos literarios o crónicas periodísticas en los que si bien se ha logrado transparentar la enorme emotividad que encierran sus ceramios, no se revela ni aun vagamente el maravilloso adelanto de los creadores de tales artes que son expresión de una técnica depurada que hubo llegado a su meridiano. Como estas fuentes de información, deficientes unas y falsas otras, hacen imposible una verdadera comprensión de la vigilia mochica y de las culturas que le son afines y que se hallan cronológicamente próximas a ésta, por carecer de base fundamental y porque dejan en el relato histórico grandes lagunas, se hace necesario depurar esta importantísima rama de la investigación con el acopio de nuevos datos concretos y de probada verdad, o por lo menos verosimilitud, datos arrancados de la Naturaleza, escenario de las culturas estudiadas, a los monumentos y vestigios (tumbas, utensilios, obras de arte, etcétera), que nos han legado y cuyo conocimiento deja vislumbrar los contornos y alcances de esas artes e industrias humanas desaparecidas; tales son las únicas fuentes del estudio arqueológico sin cuyo conocimiento no se podrá esclarecer ni comprender el bello y sugerente espectáculo del pasado peruano.

Fundado en las razones anteriores y habiendo coleccionado una a una las piezas que constituyen el Museo Rafael Larco Herrera (la colección más numerosa del mundo en exponentes de la cultura Mochica); habiendo visitado casi todos los monumentos y ruinas dejados por este admirable pueblo, tanto en el litoral del Norte peruano como en la Cordillera Marítima de los Andes; y finalmente, presenciado y actuado en gran número de excavaciones realizadas paciente y metódicamente a lo largo de varios años, el autor de esta obra creyó deber imperativo el escribirla haciendo que contuviera la relación, lo más minuciosa posible, de la cultura peruana denominada Mochica, cuyo principal asiento estuvo en el fertilísimo y extenso valle de Chicama. La investigación comprende desde un periodo arcaico, esclareciendo después todo lo concerniente a la cultura Cupisnique hasta el momento en que, después de haber alcanzado un grandioso desenvolvimiento, los Mochicas empiezan a decaer para ser substituidos por otra cultura más vigorosa y práctica, aunque menos refinada: la Chimú. Por consiguiente, todo cuanto se inserta en este libro se basa en experiencias, en observaciones y datos coordinados en dilatados años de estudio y de búsqueda incesante y en ahincada meditación. Los materiales de esta obra han sido extraídos de las verdaderas fuentes arqueológicas, única manera de hacer labor seria que acuse valor científico, anhelo que fue toda una obsesión en la vida de quien ofrece este aporte para el mejor conocimiento del pasado americano...

Como podrá comprobarse después de vencido el conocimiento de esta obra, el estudio de la cultura Mochica es de gran importancia para arrojar toda luz necesaria sobre la historia peruana precolombina. Es ella la única que, en forma vívida y con un contenido espiritual profundo, ha sabido expresar en sus ceramios todas las variadísimas manifestaciones de su vida intensa. Estudiando esta cultura es como se puede descifrar el significado y alcances de las que le antecedieron, y, desde luego, con más facilidad las que le sucedieron” (Larco 1938: 7-8).

En conclusión, esas reclamaciones a los arqueólogos que hacía Valcárcel para emprender un estudio de largo alcance que no se contentase con exponer el rico y variado panorama artístico de los mochikas, sino que contribuyera a fijar los límites espaciales y temporales de ese pedazo de historia prehispánica, tomó forma en la obra de Larco, “Los Mochicas”. Larco no se contentó con el estudio de los magníficos exponentes de este antiguo pueblo peruano, sino que, aún con el inconveniente de no haberse formado como arqueólogo, logró escribir la primera historia cultural de una sociedad prehispánica sobre la base de sus documentos materiales (Castillo 2001: XX). Por todo ello, Larco ha pasado a la historia con todo merecimiento como el padre de los mochikas y como uno de los próceres de la arqueología peruana.

2.3. Larco, Tello y los orígenes de las culturas de la costa norte

El primer tomo de la obra “Los Mochicas” vio la luz en 1938 y, paradójicamente, no está dedicado a la cultura Mochica, sino que contiene un primer capítulo intitulado “Origen y evolución de los agregados sociales en la costa del Perú” y un segundo denominado escuetamente “Geografía”. Este hecho se explica por la propia evolución personal y profesional de Larco que se inició como un joven entusiasta coleccionista de antigüedades prehispánicas hasta convertirse en un experto arqueólogo de prestigio internacional.



Figura 24. Portada del primer volumen de “Los Mochicas” de Rafael Larco Hoyle, publicado en 1938 (<https://www.museolarco.org/coleccion/>).

Aunque Larco, a través de la influencia de su padre y su tío, siempre había mostrado cierto interés en el pasado prehispánico del Perú, fue la puesta en marcha del museo de Chiclín, la necesidad de organizarlo y el empeño de transformarlo de museo regional en museo nacional – para lo cual adquirió piezas y colecciones procedentes del resto del país –, lo que le inspiró para conocer y estudiar más profundamente la arqueología peruana. Al respecto Larco (1964: 18) en su opúsculo “Museo Rafael Larco Herrera” de 1964 escribe:

“La clasificación y ordenación de los vasos me dio muchas luces sobre la arqueología de mi Patria. Desde ese momento sentí la imperiosa obligación de escribir para dar al mundo los conocimientos que había adquirido en mis viajes y a través del estudio de las colecciones de cerámica del Norte, Centro y Sur del Perú. Al preparar el material para escribir mis primeros libros, encontré lagunas y problemas que era necesario llenar y resolver. De esa necesidad se derivaron las excavaciones que efectué, obteniendo como resultado el descubrimiento de nuevas culturas. Esas excavaciones aclaran, hoy, en mucho el estudio de las culturas, especialmente de las culturas iniciales”.

En aquellos años, finales de la década de los veinte, Larco realizó numerosas exploraciones arqueológicas por toda la costa norte “visitando los monumentos y vestigios de las civilizaciones precolombinas”, pero, fue aproximadamente en 1933 cuando junto con sus hermanos Constante y Javier comenzó a practicar excavaciones arqueológicas (Larco Herrera 1947: 98). Ilustrativas de esa época son las palabras que refiere el arqueólogo estadounidense Clifford Evans (1968: 234) cuando hace mención a los inicios de Larco propiamente en el trabajo arqueológico de campo:

“Al mismo tiempo que Don Rafael compraba colecciones, también comenzó extensas exploraciones y excavaciones en las desoladas estribaciones, valles y laderas del valle de Virú y del valle de Chicama y sus ramificaciones, como la Quebrada de Cupisnique. El trabajo de campo se convirtió en un asunto familiar pues todos mostraban el mismo entusiasmo y amor por el trabajo que se necesitaba para formar la colección del museo. Don Rafael y sus hermanos Constante y Javier, su esposa Isolina, su hija Isabel y su amigo cercano Enrique Jacobs de Trujillo, pasaron juntos un tiempo considerable en el campo. Se registraron muchos datos valiosos sobre la asociación de áreas de sepulcros, información que sería de gran utilidad para los estudiosos si pudiese publicarse”.



Figura 25. Rafael Larco Hoyle junto con su padre, Rafael Larco Herrera, y sus hermanos Constante y Javier, con quienes inició sus exploraciones arqueológicas.

Es cierto que los primeros descubrimientos arqueológicos de Larco (1964: 36) que cobraron cierta relevancia y realizados en 1933 fueron en el sitio de Queneto en el valle de Virú y en la quebrada de Cupisnique en el valle de Chicama. Pero, antes de esa fecha ya había realizado diversas pesquisas arqueológicas en el valle de Chicama, dado que conocía la existencia de numerosos cementerios y huacas – que pudo mostrar a Kroeber (1930: 83) en 1926 –, muchos de los cuales estaban localizados dentro de los linderos de las propiedades de su familia (Castillo 2001: XXIII). En todo caso, parece que en sus primeras incursiones arqueológicas no logró ningún éxito aparente. El hecho de que sus hallazgos en Queneto y Cupisnique no hagan referencia a la cultura Mochica no debe dejar la impresión de que Larco abandonó su intención original de hacer una obra monográfica dedicada a los mochicas, todo lo contrario, fueron consecuencia de un escrupuloso y minucioso plan de investigación. Cuando Larco optó por dejar en un lugar secundario la compra de colecciones y centrarse profesionalmente en las labores arqueológicas, lo hizo porque quería encontrar los antecedentes culturales de la cultura Mochica y así explicar su desarrollo autóctono en la costa norte. De ahí que cuando Larco (1964: 18) menciona que se debió enfrentar a ciertos problemas que era necesario resolver antes de escribir su primer libro, se refiere a que se vio en la obligación de “descubrir” en la costa norte los orígenes y evolución de las culturas norcosteñas que

contribuyeron a la formación de la cultura Mochica. Al respecto, amerita recuperar un texto de Larco (1966: 11) recogido en el prólogo de su última gran obra de 1966 – el año de su fallecimiento – intitulada “Perú”, donde echando la vista atrás expone sus motivaciones para orientar sus pasos hacia la arqueología peruana:

“Cuando en 1924, el amor al pasado vital de mi Patria, del que mi padre hizo escuela, me llevó al estudio de la arqueología peruana, encontré que era muy poco lo que teníamos a mano para establecer una base que facilitara el ordenamiento de las culturas del Perú.

Se conocían entonces los trabajos que hasta la fecha son la piedra fundamental de esos estudios. Sus tres grandes pioneros fueron: Max Uhle, Julio C. Tello y Alfred Kroeber. Pero si bien es cierto que sus investigaciones abrieron trocha en estas disciplinas, no eran aún suficientes para encaminarnos y conocer el desenvolvimiento cultural de este conglomerado de pequeños pueblos que habitaron el Perú Precolombino.

Comencé a escribir *Los Mochicas*, pero luego encontré en mi búsqueda arqueológica lagunas que tuve que salvar. Antes de dar cima al trabajo que emprendí era imperativo que me consagrara a fijar el orden cronológico y las diferentes etapas culturales que existían y que vislumbrara desde el momento que puse mi empeño en la obra cuyos frutos di a conocer, por primera vez, en *Los Mochicas*, obra publicada en 1938”.

Larco (1941: 7) juzgó que la clave para definir las etapas pre-mochicas se encontraba en varias colecciones que componían el museo de Chiclín y en otras colecciones particulares del valle de Chicama y de Moche, en donde había ciertos ceramios “de colores pardo y negruzco, de aspecto pétreo y decoración incisa..., reproduciendo las figuras estilizadas del felino, cóndor o serpiente, similares a las esculpidas en piedra del templo de Chavín de Huántar” y que Tello (1921, láminas VIII-XII; 1929: 99-116) consideraba testimonios de la “Cultura Lítica de Chavín”. Larco era sabedor que anteriormente Kroeber (1926b: 10-11, 23, 36-38) había clasificado ese estilo como Chavín de la costa o Chavín de Chicama, habiendo señalado que presentaba ciertas características tipológicas análogas con la cerámica Mochica, especialmente el asa-estribo¹³⁶. Larco intuyó que si encontraba el centro cultural de esa cerámica designada como Chavín costeño podría explicar los orígenes de la cultura Mochica y, es más, también podría desmentir el origen serrano de las culturas de la costa norte que Tello desde su descubrimiento de Chavín de Huántar en 1919 estaba intentando probar. Estas palabras de Tello, quien por entonces era el más importante arqueólogo nacional

¹³⁶ El hecho de haber conocido a Kroeber (1930: 83) en 1926 debió alentar a Larco a conocer los textos dedicados a la arqueología de la costa norte que el antropólogo estadounidense había publicado – v.g. Kroeber 1926, 1927, 1930 –.

de Perú, escritas en octubre de 1933, revelan palmariamente los objetivos que guiaban las investigaciones arqueológicas en la costa norte, tanto las suyas como las de Larco:

“El año de 1920 encontré por vez primera, y los di a conocer inmediatamente, los primeros ejemplares de cerámica Chavín confundidos en las colecciones procedentes de los valles del Norte del Litoral. Yo los identifiqué, basándome en el estudio de la forma, ornamentación y técnica, como cerámica de Chavín, y sostuve desde entonces que cabía suponer que la cultura de Chavín tenía probablemente un área muy extensa en el Norte peruano, o que por lo menos, el centro arqueológico de Chavín había irradiado hasta el litoral. Posteriormente descubrí nuevos ejemplares de cerámica Chavín, que por su elegancia, brillo azabache y ornamentación en relieve, siempre me fascinó e impulsó para buscarlos constantemente... Recientemente, Rafael Larco Hoyle apreciando el valor artístico y científico de estos objetos, practicó una revisión de casi todas las colecciones particulares existentes en el Norte, y ha reunido una importante colección de cerámica Chavín, sin haber logrado constatar, sin embargo, a pesar de sus esfuerzos, la clase de tumbas de donde procedían” (Daggett 1987: 145).

Desde sus primeros pasos en la arqueología peruana, Larco había defendido una posición contraria a Tello¹³⁷, sustentando el origen costeño de esa cerámica arcaica supuestamente Chavín – y posteriormente bautizada por el propio Larco como Cupisnique –, tal como se desprende de este párrafo inserto en el primer tomo de “Los Mochicas”:

“Como desde un comienzo abrigáramos dudas sobre el origen Chavín de esta alfarería pétrea, pugnamos por encontrar una tumba que contuviera vasos de este estilo para así dar solución eficaz al problema que su presencia planteaba en cuanto concierne al pasado peruano. Hicimos practicar una serie de excavaciones en distintos lugares de los valles de Santa Catalina [Moche], buscando ansiosamente un dispositivo cronológico, pero todos nuestros esfuerzos resultaron baldíos, y no encontrando las muestras apetecidas ni en edificios, sarcófagos o basurales” (1938: 19-20).

Como el propio Larco indica, su primer intento de hallar contextos arqueológicos en los que apareciera este tipo de cerámica arcaica de aspecto pétreo y decoración incisa – en ningún momento se refiere a ella como Chavín costeño o Chavín de Chicama – y que podría dar respuesta acerca de la formación de la cultura Mochica, se concentró en el valle de Moche. Es más que probable que Larco ya hubiese emprendido esa búsqueda en el valle de Chicama, pero, al no obtener resultados se dirigió al valle de Moche, dado que este valle era el asiento principal junto con Chicama

¹³⁷ En una de sus últimas obras Larco (1966: 43) recuerda: “Fui el primero en disentir, objetando la tesis del maestro [Tello] por quien guardo profundo respeto y lo recuerdo con admiración”.

de la cultura Mochica y en donde se ubicaba el sitio más importante de este pueblo, a saber, las Huacas del Sol y de la Luna. Hay que subrayar que Larco poseía un excelente conocimiento geográfico de todos los yacimientos y sitios arqueológicos de los valles más meridionales de la costa norte, muchos de ellos explorados y documentados por él, y que detalló en los mapas arqueológicos que incorporó en el primer volumen de “Los Mochicas”. Aparte de esto, Larco contaba con numerosas cuadrillas de trabajadores que simultáneamente se dedicaban a la exploración, prospección y excavación de aquellas zonas arqueológicas de los valles norteños que le parecían más fecundas para sus investigaciones.

Aunque su búsqueda en el valle de Moche fue infructuosa en lo que concierne a sus objetivos prioritarios, Larco realizó en estos trabajos un hallazgo arqueológico que con el paso del tiempo cobró especial trascendencia hasta el punto que llegó a considerarlo como su primer gran descubrimiento. En la denominada “Pampa de los Cocos”, próxima a las Huacas de Moche, Larco (1945a: 1; 1966: 100) encontró en 1933 una tumba cuyo ajuar cerámico curiosamente no presentaba afinidad con la cultura Mochica, sino que contenía “vasos cuya característica principal era la pintura negativa” que tradicionalmente se clasificaban como correspondiente a la cultura serrana del Callejón de Huaylas o Recuay. El hecho de que esta cerámica con decoración negativa se relacionase culturalmente con Recuay y que dicho sitio se encontrase en la sierra cerca de Chavín, supuso que Larco no tratara este hallazgo con la importancia que debiera y de ahí que no lo publicitase, dado que podía ser interpretado como respaldo de las tesis de Tello. Pese a ello, Larco empezó a adquirir ejemplares cerámicos de procedencia norteña con este tipo de decoración negativa, de tal forma que planteó que correspondían a un inédito estilo en la costa norte que pertenecería a una cultura desconocida que denominó provisionalmente como “Negativa” (Kroeber 1944: 62; Millaire 2009: 4). Para arrojar luz sobre estas informaciones, amerita recuperar unas líneas de Kroeber (1944: 110), quien para su obra “Peruvian Archeology in 1942” tuvo la oportunidad de reunirse y departir con Larco sobre este tema:

“Tal vez se proporcionará una respuesta si alguna vez los Larco en sus excavaciones controladas encuentran Negativo en asociación con otros estilos. Después de todo, todavía no se han comprometido a opinar sobre la ubicación temporal de este cerámica”.

En otra parte de este mismo libro, Kroeber (1944: 63) escribe:

“Un artículo descriptivo de los Larco sobre sus propias excavaciones Negativas, incluso si es preliminar o breve, sería muy importante”.

Dos años más tarde Kroeber vio cumplidas sus expectativas, pues en 1944, excavando en la necrópolis de Tomabal – próxima al sitio conocido como el Castillo de Tomabal – en el valle alto de Virú, Larco (1945a: 1) encontró numerosas tumbas conteniendo cerámica negativa. Tras este notable hallazgo, Larco concluyó que este valle era el centro cultural de la cerámica con decoración negativa, de modo que designó esta cultura con el nombre de Virú. En 1945 Larco (1945a: 2, 17) publicó su monografía con el título “La Cultura Virú”, en donde aportó pruebas documentales que demostraban que en los cementerios de la hacienda Tomabal, las tumbas que incluían cerámicas de estilo Mochica de los últimos periodos se superponían a los entierros de la cultura Virú. A partir de entonces, Virú y Mochica se presentaron como dos fases sucesivas en la secuencia cultural local y se adoptó la idea implícita de que la cultura Virú se había desarrollado en esta área hasta que floreció la cultura Mochica, la cual provocó finalmente el declive de Virú (Millaire 2009: 4).

A pesar de que Larco (1966: 72) se atribuyó en 1945 el descubrimiento de la Cultura Virú, lo cierto es que ya en 1936 Bennett (1939: 28, 63, 71, 73-74) había encontrado en el valle bajo de Virú, en el sitio conocido como Gallinazo – e inclusive en el propio Castillo de Tomabal –, contextos funerarios provistos de cerámica con pintura negativa que parecían indicar la existencia de una cultura nueva que bautizó cultura Gallinazo. Al respecto, son concluyentes las palabras de Kroeber (1944: 80):

“Fue Bennett quien primero reconoció Gallinazo-Negativo como una fase cultural separada”.

En definitiva, en aquellos primeros años de la década de los treinta, tanto Tello como Larco se encontraban explorando, cada uno por su lado, los valles del litoral norteño peruano en busca de aquellos contextos arqueológicos originales de esa extraordinaria y antigua cerámica de estilo aparentemente Chavín con el fin de sustentar tesis opuestas. Precisamente, porque ninguno de los dos consiguió resultados positivos en sus indagaciones, y aunque resulte chocante porque ambos eran hombres de fuerte personalidad, convinieron en hacerse partícipes de sus respectivas investigaciones; sin embargo, parece que fue Tello quien se aproximó a Larco con la esperanza de que el estudio del arte mochica le proporcionara las claves para el entendimiento del fenómeno cultural Chavín. En este sentido resulta esclarecedor el propio testimonio de Tello escrito en 1933:

“Después de la Revolución de Arequipa [1930], cuando las circunstancias de entonces me privaron de mis trabajos de campo, y me obligaron a trabajar en el silencioso refugio de mi laboratorio, esto es, durante los últimos tres años, consideré que para reconocer las civilizaciones complejas y más antiguas, era necesario emprender previamente el estudio de las civilizaciones posteriores más accesibles. Por esta y otras circunstancias, yo opté por aplazar por un tiempo el estudio de los materiales de Paracas y abordar el estudio metódico e interpretativo del material Muchik, que aparecía siempre con lunares Chavín.

Fue muy interesante esta faena, y me absorbí por completo en el estudio del arte Muchik: me fue posible identificar las figuras de sus dioses y demonios y establecer ciertas vinculaciones de estas figuras con las que aparecían en Chavín y con algunas de las que aparecían en las civilizaciones centroamericanas. Esta obra realizada en colaboración con Toribio Mejía y Rebeca Carrión Cachot, que estaba en condiciones de darse por terminada, vino a ampliarse considerablemente gracias al aporte entregado por un nuevo colaborador D. Rafael Larco Hoyle, quien viene prestando un contingente preciosísimo de materiales, experiencias, y estudio del arte Muchik, lo cual ha de traducirse pronto en una obra monográfica sobre el arte Muchik” (Daggett 1987: 146).

Este texto también refleja el reconocimiento que ya por entonces tenía Larco en la arqueología peruana como experto en el arte mochica, y arroja luz sobre la valoración de los arqueólogos respecto a lo avanzado del entendimiento de la civilización Muchik; además, como dato anecdótico, viene a confirmar que ya en 1933 Larco tenía la intención de publicar en breve una monografía dedicada a la cultura Mochica a través de sus testimonios artísticos. Como se sabe, el primer volumen de esta obra dilató en verse publicado unos cinco años, en 1938.

En agosto de 1933, Tello (1970: 73) exploró los alrededores de Cerro Blanco en el valle norteño de Nepeña y en las huacas conocidas como Cerro Blanco y Punkurí pudo constatar un excepcional hallazgo: dos templos de la cultura megalítica de Chavín “que yacían sepultados bajo los escombros de las estructuras correspondientes a las culturas Muchik y Chimú consideradas hasta entonces como las más antiguas y adelantadas de la costa peruana”. La importancia de este descubrimiento era enorme porque, según Tello, marcaba el límite occidental del área de la cultura Chavín y confirmaba que el estrato más antiguo de la costa peruana pertenecía a dicha civilización serrana (Daggett 1987: 134). Tello (1970: 78, 81) se apoyó para respaldar su tesis en el reconocimiento de los estilos arquitectónicos, en la identificación de materiales constructivos – v.g. la aparición de adobes cónicos – y, especialmente, en el uso de la misma clase de motivos decorativos y simbólicos que de manera particular caracterizan el templo de Chavín de Huántar. Cobró una trascendental importancia la

aparición de una escultura en bulto, hecha de barro y pintada, representando el busto de un felino sentado que se dio a conocer como el ídolo de Punkurí, y que parecía imitar las esculturas líticas de cabezas felínicas tan recurrentes en el arte clásico de Chavín (Tello 1970: 74; Daggett 1987: 159-160).



Figura 26. El “Felino del templo de Punkurí”, valle de Nepeña. Fotografía hecha por Rafael Larco Hoyle en 1933 (Larco 2001, tomo I: 21).

Anteriormente, en 1923, Tello había publicado un trabajo intitulado “Wira-Kocha” en la Revista Inca de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, que es uno de los tratados más minuciosos y extensos sobre la religión prehispánica en el antiguo Perú. Tello recurrió a datos etnográficos y etnohistóricos de los pueblos andinos y selváticos para analizar los diferentes mitos y leyendas; pero, son las manifestaciones artísticas de las antiguas culturas peruanas las que le permitieron reconstruir la formación y evolución de las creencias y prácticas religiosas en el antiguo Perú. Al respecto Tello (1923a: 112) añade:

“El estudio del arte aborígen tiene especial importancia para el conocimiento de la religión. El arte en el antiguo Perú es sólo el reflejo de la religión, de la filosofía o del espíritu nacional o racial. No hay fuerza más poderosa que determine, impulse y defina el carácter y grado de civilización de los indios como su sentimiento religioso”.

En “Wira-Kocha” Tello proponía que el dios de los Incas, Wira Kocha, era en realidad el mismo personaje adorado en Chavín de Huántar y representado en la iconografía por la figura del jaguar y, por lo tanto, Chavín constituiría una de las manifestaciones más antiguas de este culto a la divinidad Jaguar o Wira Kocha (Mesía

2008: 35-36). De acuerdo a Tello (1923a: 150), esta divinidad Jaguar original de Chavín y, en consecuencia, presente desde los albores de la prehistoria andina habría sufrido distintas transformaciones en el arte de todas las culturas andinas, pasando por diferentes fases de idealización y antropomorfización, hasta convertirse en el Wira-Kocha de los incas:

“Las representaciones del felino, realistas, convencionalizadas y antropomorfizadas, se encuentran en la Costa, así en los estratos culturales relativamente modernos, como en los más antiguos, formados por las irradiaciones del foco cultural andino”.

En consecuencia, por medio del estilo figurativo Chavín, Tello no sólo reivindicó la antigüedad cronológica y religiosa de Chavín de Huántar, sino también la existencia de un sistema religioso que predominó en el Perú antiguo, – una religión andina compartida en todo tiempo y lugar –, tal como subraya el antropólogo y arqueólogo peruano Christian Mesía (2008: 36):

“Tello observa la dispersión de este culto viajando de este a oeste y luego hacia el este, propone que se origina en la selva tropical, lugar del cual un grupo de emigrantes viajan a la sierra andina encontrando las condiciones adecuadas para desarrollarse materialmente, creando elementos materiales representativos de este sistema religioso, posteriormente una nueva ola de emigrantes viaja a la costa, lugar en el cual el sistema religioso se hace más complejo hasta llegar nuevamente a la sierra andina y ser adoptado por los Incas”.

En uno de sus últimos textos intitulado “Origen y desarrollo de las civilizaciones prehispánicas andinas” – trabajo presentado para el 27° Congreso Internacional de Americanistas celebrado en Lima en 1939 – y publicado en 1942, Tello recopila todo su arsenal teórico y empírico, producto de su dilatada experiencia en arqueología peruana, para hacer clara y manifiesta la tesis central que había dirigido toda su vida profesional, a saber, que las civilizaciones de los Andes orientales eran más antiguas que las de los Andes occidentales; al respecto Kaulicke (2010: 102) se pronuncia comentando que Tello “no logra presentar evidencias fehacientes”.

Salvo contadas excepciones, Larco (2001, tomo II: 85) en sus libros no hacía una mención explícita a sus referencias bibliográficas, empero, en una de estas ocasiones excepcionales se refiere al libro de Tello de 1929 “Antiguo Perú. Primera Época”. Su enconada oposición a los postulados de Tello respecto de la génesis de la civilización andina en las tierras altas peruanas, demuestra que Larco tenía un profundo conocimiento de todas las publicaciones de Tello y, desde luego, “Wira-Kocha” fue una

de las más importantes en aquellos años. En todo caso, el propio Tello tuvo ocasión de transmitir en persona a Larco todas sus ideas sobre Chavín y el culto felínico en el arte religioso, pues cabe mencionar que durante sus estancias en la costa norte en ese año de 1933, Tello visitó en varias ocasiones la hacienda Chiclín y compartió con Larco los hallazgos que se estaban realizando en Nepeña. Tal es así, que el 24 de septiembre de 1933, el día previsto para excavar en la base del ídolo de Punkurí lo que Tello sospechó que había de ser el primer hallazgo de las gentes de la cultura Chavín, es decir, una primera tumba “auténticamente Chavín”, llegó invitada a Cerro Blanco la comitiva de Larco, quien pudo participar personalmente en la extracción del individuo del entierro (Daggett 1987: 113; Falcón 2009: 113-114). Ese día Larco (1938, Fig. n° 20-23: 34-37) tomó distintas fotografías del templo de Punkurí que aparecen curiosamente en su primer tomo de “Los Mochicas” – junto dos planos del sitio –, lo que revela la trascendencia del hallazgo de Tello.

Por descontando, a pesar de la cordialidad que expresaban entre sí, Larco no se mostró de acuerdo con las interpretaciones de este descubrimiento manejadas por Tello, pero, a diferencia de éste, no contaba con un hallazgo tan extraordinario y con tanto reconocimiento nacional. Como ya hizo en el primer volumen de “Los Mochicas”, Larco (1941: 8) en su segunda obra, “Los Cupisniques” de 1941, se hizo eco de los descubrimientos de Tello en Nepeña para, paradójicamente, apoyar sus propias conclusiones:

“En 1933, se descubrió en el valle de Nepeña, los importantes templos de Punkurí y Cerro Blanco, en cuyas construcciones se advierte la presencia de los motivos felínicos estilizados similares al “arte Chavín” y sobre cuya existencia en la costa nosotros habíamos intuido ya en algunas aseveraciones verbales y escritas que hasta entonces emitimos. Estos descubrimientos importantes de suyo para la arqueología peruana, nos llevaron a considerar plenamente el origen costero de la cultura Chavín y a disentir de que ella viniera de la sierra por el solo hecho de encontrarse en los Andes, el templo de la provincia de Huari y contar con elementos de individualización cultural los restos que, repetimos, se venían encontrando de tarde en tarde, en las colecciones de la costa y en manos de excavadores clandestinos que no sabían explicar su procedencia, limitándose a informar que estas especies se hallaban junto, con los ceramios de la civilización mochica ya estudiados”.

Finalmente, gracias a unas informaciones – y no a sus propias prospecciones –, a fines de 1933 Larco encontró aquello tan ansiado que andaba buscando, un yacimiento arqueológico norcostero donde aparecía cerámica diagnosticada como Chavín; éste se encontraba ubicado en la Quebrada de Cupisnique – aneja al valle de Chicama –, en

concreto, en el sitio conocido como la Pampa de los Fósiles. De este modo, Larco por fin disponía de un testimonio arqueológico que parecía acreditar que el origen de las culturas costeñas se hallaba en el litoral y no en la sierra producto de la irradiación cultural de la civilización Chavín como sostenía Tello (1921: 15, 27).

Larco inició sus trabajos arqueológicos en las ruinas de Cupisnique a comienzos de 1934, pero gracias a un texto de Bennett (1937: 250; 1939: 3, 11) se conoce que al menos en 1936 seguía excavando en Cupisnique y Chicama:

“Rafael Larco Hoyle continúa su trabajo arqueológico en la región de la costa norte, principalmente en el valle de Chicama. Su museo privado en Chiclín tiene ahora una de las mejores colecciones de Early Chimu del mundo. Está particularmente interesado en la cerámica diseñada de estilo Chavín que se encuentra en esta región. En una quebrada seca frente al valle de Chicama, ha descubierto el sitio de Cupisnique, que tiene cientos de fragmentos de cerámica de estilo Chavín esparcidos por la superficie. Aboga por el uso del nombre del sitio “Cupisnique”, en lugar del nombre de estilo, “Chavín”, para designar esta cerámica. Hasta el momento no ha establecido la posición cronológica de Cupisnique en referencia a los periodos Chimú. Mientras Larco publica artículos en la prensa local, su trabajo no será apreciado hasta que se publique el libro que está preparando sobre el periodo Early Chimu”.

Por consiguiente, en 1936 Larco (1938: 22, 24, 30) ya estimaba que se debía considerar que toda alfarería de aspecto pétreo y motivos incisos que antes se atribuía un origen Chavín, correspondería en realidad a Cupisnique. Además, por esta cita de Bennett se conoce que Larco seguía con la vista puesta en publicar su obra sobre los mochicas, pero, en lugar de concentrarse en la redacción final de su libro estaba dedicándose intensamente a excavar, en la búsqueda de cementerios cupisnique. Resultan muy ilustrativas estas palabras tardías de Larco (1966: 64) que demuestran que ya desde sus primeros pasos profesionales en la arqueología, tuvo presente la consecución de este descubrimiento que finalmente se produjo en 1939:

“Para encontrar [tumbas] Cupisnique tardé doce años, habiendo días en que me acompañaba de una brigada de cien hombres para la búsqueda de esas tumbas”.

Aún sin disponer de estos anhelados contextos funerarios, Larco presentó sus hallazgos sobre la cultura Cupisnique en el primer tomo de “Los mochicas” de 1938, e incluso yendo más lejos, puso en duda que el templo de Chavín de Huántar fuese el centro de una cultura trasandina. Larco (1938: 26) sostuvo que los monumentos de Chavín no acusaban semejanzas con otras manifestaciones arquitectónicas del Callejón de Huaylas – sierra central – y ni siquiera con los de Tiahuanaco, por lo que constituiría

“un lunar en toda la región andina del Perú”; por el contrario, Larco (1938: 25-26; 1941: 8) apuntó que los relieves de barro de las ruinas de Nepeña era idénticos a los que existían en los frisos de piedra del templo de Chavín, de ahí que sugirió que este sitio bien pudo ser un santuario de peregrinación o meca de los pueblos que profesaban el culto a la divinidad felina, cuyo origen se encontraría en el valle de Nepeña. Resulta muy interesante aproximarse a los propios razonamientos de Larco (1938: 26) que sirvieron para reforzar sus tesis de la anterioridad cronológica de la cultura Nepeña frente a Chavín:

“Las construcciones de Nepeña comprenden todo un valle. No se trata de un solo pueblo, sino que nos encontramos en presencia de muchos pueblos que abarcan una comarca íntegra con un centro civilizado como eje, que se presenta con una técnica especial de construcción y un arte propio. Cabe ahora hacerse otra pregunta: ¿Puede nacer, prosperar y llegar a su auge una civilización en un pequeño núcleo urbano? Y luego: ¿Se habría generado la llamada cultura Chavín en un templo y edificaciones adyacentes; o la misma fue producto de cientos de años de esfuerzo de una raza inteligente y bien alimentada que habitaba el rico valle de Nepeña? Si Chavín alcanzó tan alto desarrollo artístico y espiritual en general, ¿cómo es que no abarcó mayor extensión?, ¿por qué no edificó pueblos en las comarcas inmediatas con las características de su centro urbano matriz? O es que la raza que creó esta cultura se mantuvo estacionaria, hecho que la biología desmiente a cada rato”.

La conclusión a la que llega Larco (1938: 29) es que es en el valle de Nepeña donde se podía apreciar una evolución del arte, de las técnicas y materiales de construcción y de las creencias religiosas, mientras que Chavín era el exponente máximo y final de este desarrollo cultural:

“Esto es concluyente. El centro del arte clasificado hasta hoy como Chavín es Nepeña y el templo de Chavín la obra mayor de esta cultura”.

Para Larco (1938: 19, 25-26, 29, 31, 34, 50) quedaba suficientemente probado que el santuario de Chavín fue erigido por el pueblo nepeñano, cuya influencia religiosa también alcanzó a Cupisnique, tal como evidenciaban las representaciones de felinos grabadas en los vasos votivos de esta cultura que eran semejantes a la famosa divinidad del templo de Punkurí. Larco (1938: 50) consideraba que aunque Nepeña fue el pueblo forjador de los ideales religiosos que giraron alrededor del felino, este culto felínico representaba un poder tan extraordinario, la fuerza de la fe, que los pueblos que vinieron después como Cupisnique o Mochica abrazaron estas creencias religiosas sin ser ellos mismos exponentes de la cultura Nepeña.

Esta apostilla parece ir destinada a Tello (1960: 40-41), quien en muchos de sus trabajos escritos reproducía esta idea:

“La civilización de los Andes Orientales, representada por Chavín, se propagó de su región originaria en todas direcciones: Norte, Sur y Occidente hasta los confines del área andina; y por el Oriente, sin duda, hasta Marajó. Un solo pueblo, una sola raza debió traer esta civilización, o bien debió originarse en una región determinada, de la que se propagó por todo el territorio del antiguo Perú”.

Es decir, en contra a lo sostenido por Tello, Larco (1938: 35) sustentaba que el culto religioso al felino se propagó desde su núcleo nepeño hacia la sierra manifestándose en Chavín y hacia el norte en la cultura Cupisnique, y siendo a través de ésta última que se transmitió a la cultura Mochica:

“El dios felino es la divinidad máxima de la costa, y el sentimiento religioso tan vivamente expresado en el arte de Nepeña, que fue matriz de tal movimiento espiritual, se hace presente en las piedras de Chavín, en los ceramios de Cupisnique y Paracas, en las mismas obras que la cultura peruana debe al arte admirable de los Mochicas”.

Como evidencia para apoyar esta interpretación Larco, de una manera similar a lo expuesto por Tello en “Wira-Kocha”, recurre a una supuesta evolución artística en el simbolismo religioso. De tal manera, Larco (1938: 31, 34; 1941: 149-151) sostiene que mientras que el felino del templo de Punkurí “no es el felino estilizado o antropomorfizado, sino el felino en sí todo animalidad”, en Cupisnique ya se intuye una cierta estilización en el felino animal – presentando la divinidad a través de símbolos –, en tanto que en la cultura Mochica se va a apreciar un desarrollo estético hacia la representación humanizada de la divinidad felínica:

“En este periodo [Nepeña] el felino es adorado en su forma animal, es un verdadero tótem. Después, en los primeros periodos mochicas, el animal divinizado se yergue sobre sus patas posteriores para caminar como el hombre (periodo de transición entre las culturas Cupisnique y Mochica). En los tramos avanzados del desenvolvimiento mochica... el felino se antropomorfiza y en lugar de patas provistas de garras se le representa con brazos y piernas humanas, a la par que su cuerpo adquiere también las formas del “homo sapiens”, quedando solamente como rezago de su animalidad la cabeza del felino, símbolo religioso que en esta etapa significa para los pueblos costeros la síntesis de las fuerzas de la Naturaleza” (Larco 1938: 31).



Figura 27. Vasija representando la cabeza de “Ai Apaec”, la divinidad suprema mochica, con sus características fauces felínicas (Holmquist (comp.), 2015: 213).

Pese a encarnar una perspectiva autoctonista costeña en franca oposición al autoctonismo serrano de Tello, Larco va a adoptar argumentos similares a aquellos expuestos por el arqueólogo de Huarochirí¹³⁸; para ambos, el felino es la figura central en las religiones primitivas andinas y la representación de una divinidad suprema, la misma que según Tello (1921: 45; 1923a: 86) aparece representada en la cerámica de Chicama, es decir, la misma que Larco (2001, tomo II: 272) bautiza como “Ai Apaec”. A este respecto, la crítica que hace Kaulicke (2010: 103-104) de Tello cuando comenta que éste “en el fondo, reduce la unidad de Chavín a una ideología en la que el estilo figurativo tiende a demostrar la existencia de un sistema religioso que predomina en el Perú antiguo”, se puede hacer extensible a Larco. Y es que Larco (1966: 65), incluso en

¹³⁸ Tello nació en la provincia de Huarochirí ubicada en la sierra del Departamento de Lima.

su última obra compilatoria, no pierde ocasión de cuestionar al difunto maestro Tello, reafirmando la idea de Nepeña como núcleo originario de la religión andina:

“La importancia de las construcciones arquitectónicas y la evolución que constataba en el arte pictórico, escultórico y arquitectónico, me sugirieron que de este centro cardinal [Nepeña] se irradiaron el estilo y las creencias religiosas que abarcaron a todo lo largo del Perú. Más aún. Si continuamos aguas arriba en el Valle de Nepeña, llegamos a Chavín, la obra máxima con el estilo de la Época Evolutiva, en pleno florecimiento. Me convence ello, como ya lo he sostenido antes, de que éste fue el núcleo religioso del cual surgió el culto al felino en la Época en que teníamos el estilo decorativo inciso como motivo principal en la Época Auge”.

Un experimentado Larco en el ocaso de su vida seguía defendiendo aquella posición que en el inicio de su carrera arqueológica tan palmariamente entrevió y que, curiosamente, el trascendental hallazgo de Tello en Nepeña en 1933 vino a probar, a saber, el origen norcosteño de la civilización peruana. Es más, el joven Larco siempre quiso encontrar una cultura que culminase con los mochicas y ésta debía ser el Chavín costeño de Kroeber, es decir, su Cupisnique; así que con la aparición de unos restos tan antiguos como los de Nepeña, sus esfuerzos se centraron en demostrar los vínculos culturales que unían a Nepeña y Cupisnique. De manera que en el primer volumen de “Los Mochicas” de 1938, Larco se extendió prolijamente en presentar las evidencias empíricas que demostraban que Nepeña fue el germen de la evolución religiosa hacia Cupisnique y en proclamar esta última cultura como el periodo anterior y de evolución hacia la cultura Mochica. En esta última cuestión, el descubrimiento de las ruinas de Cupisnique a fines de 1933 había cobrado, si cabe, mayor importancia para Larco porque finalmente le permitió dilucidar los orígenes de la cultura Mochica. Larco (1938: 19, 21, 23, 30-31) sostuvo que Cupisnique fue el núcleo primigenio de la cerámica norteña, por cuanto que en este yacimiento apareció por vez primera el asa de estribo tan característica de la ulterior cultura Mochica y, además, es en este tipo de cerámica donde se descubren las bases de la iniciación del arte mochica. En este sentido Larco (1938: 21) aclara:

“En la Pampa de los Fósiles, lugar del valle de Cupisnique que exploramos, conseguimos todos los tipos de forma y aplicación de colorido de cerámica característica de esta cultura: desde los ceramios de aspecto pétreo hasta los correspondientes a etapas posteriores que comprenden, perfectamente, los periodos transitorios entre la cerámica de Cupisnique y la del pueblo mochica”.

La conclusión final a la que llegó Larco (1938: 31) fue que “Cupisnique es la fuente que alimenta a la cultura Mochica”.

Es cierto, como refería Bennett (1937: 250), que Larco (1941: 8) venía sosteniendo que Cupisnique daba origen a la Cultura Mochica ya desde 1934, cuando en un artículo periodístico a raíz de su reciente descubrimiento en la quebrada de Cupisnique declaró que “los pobladores de esta región fueron los que desbordaron al valle de Chicama para emprender en él los pasos iniciales de la civilización mochica”. Desde bien pronto, Larco (1938: 30-31, 50) pareció tener claro que así como la propagación hacia el norte y la sierra de la religión felínica creada en Nepeña era debida a una acción proselitista, en cambio, la influencia artística-religiosa de la cultura Cupisnique en la cultura Mochica se debió a una acción expansiva y colonizadora:

“Este pueblo se desborda en natural acción expansiva hacia el valle de Chicama, para edificar a base de mayores tierras de cultivo que cubrieran con sus frutos las necesidades nutricias, la cultura más avanzada de la costa peruana, que fue sin duda la Mochica” (Larco 1938: 30).

Empero, cabe recordar que para 1938, cuando Larco (1938: 23) publica su primer tomo de “Los Mochicas”, aún no había logrado encontrar cementerios cupisniques en ningún valle de la costa norte:

“Ojalá nuevos descubrimientos esclarezcan cuanto concierne al estadio Cupisnique, y se logre así obtener la luz necesaria sobre la formación y surgimiento de la grandiosa cultura Mochica a cuyo estudio se contrae la presente obra”.

Pese a todo, con todas estas informaciones en su poder, las obtenidas por él y las proporcionadas por Tello, Larco (1938: 35) consiguió fijar un orden cronológico de las etapas culturales en la costa norte, atreviéndose a esbozar una reconstrucción histórico-cultural:

“Nepeña, ya lo llevamos probado, ha sido coetánea de Cupisnique y alcanzó, seguramente, su mayor desarrollo en los primeros periodos mochicas. Después, este pueblo se quebranta y se extingue, tal vez por haber sufrido los horrores de una conquista y por haberse visto obligado a enterrar deliberadamente sus templos y demás monumentos, para procurar conservarlos íntegros y sin desperfectos. La práctica de cubrir los edificios bajo gruesas capas de tierra y de arena, que solamente se comprueba en Nepeña, es indicio seguro de una invasión que hizo necesario salvar en esa forma los lugares sagrados y todas sus construcciones. Ese recurso de preservación fue utilizado posteriormente, en parte, por los incas, ante la presencia de los españoles en el Perú. ¿Quiénes fueron los invasores de Nepeña? Nos inclinamos a creer que se trata de los mochicas”.

Este texto es especialmente relevante porque por vez primera Larco va a interpretar la superposición de manifestaciones materiales atribuidas a la cultura Mochica sobre otras pertenecientes a una cultura diferente como la evidencia de fenómenos de conquista por parte de los mochicas. Pero, en este caso, el arqueólogo norteño no hace sino interpretar unos datos ofrecidos por el propio Tello en sus excavaciones el templo de Punkurí de Nepeña (Daggett 1987: 139):

“Los cateos realizados alrededor del edificio, han permitido, además, formarse un concepto claro de la estructura de su construcción. Se trata de edificios superpuestos correspondientes a tres o cuatro periodos de la cultura de Chavín, a excepción del último edificio que corresponde a la cultura Muchik... Los edificios más profundos son los más bellos y mejor conservados, los relieves y pinturas están casi intactos, estando contruidos con adobes cónicos. Los edificios de la parte superior del templo, están contruidos con adobes rectangulares de estilo Muchik, y en el relleno se encuentran numerosos fragmentos de cerámica de esta cultura. Es muy clara la superposición de los dos estilos arquitectónicos”.

En su monografía “Los Cupisniques” de 1941, Larco (1938: 34-35, 50; 1941: 9-10) afirma que la aparición de “adobes paralelepípedos mochicas sobre los macizos soterrados del templo de Punkurí” y de “tumbas que pertenecían al último periodo de la cultura Mochica” sobre los templos nepeñanos demostrarían que el periodo Auge de la cultura Nepeña tuvo su punto final con la conquista mochica del valle coincidiendo con el “tercer periodo” de la evolución de la cerámica mochica. Este dato revela que Larco ya había esbozado para 1938 y/o 1939 – lapso que media entre la publicación del primer tomo de “Los Mochicas” en 1938 y la presentación de su ponencia “Los Cupisniques” para el XXVII Congreso Internacional de Americanistas de Lima de 1939 – una cronología estilística de cuatro fases cerámicas para la cultura Mochica, en donde el tercer periodo se correspondía con el periodo clásico, momento en el cual el pueblo mochica iniciaría su expansión militar. En este sentido, en el primer tomo de “Los Mochicas”, Larco (1938: 25, 50; 1941: 9-10; 1966: 137) ya se había aventurado a interpretar que ante “el peligro de la invasión de los mochicas”, los nepeñanos construyeron en la sierra el templo de Chavín durante el periodo Auge de Nepeña, coincidiendo con los primeros periodos de los mochicas, dado que se habían recogido fragmentos de cerámica perteneciente a estos periodos de la cultura Mochica en Chavín de Huántar. Hasta el final de sus días, Larco (1966: 136) defendió que “el templo de Chavín fue erigido por los hombres de Nepeña” y que su cronología no era tan temprana

como argüía Tello, e inclusive, sostuvo la coetaneidad de las culturas Chavín y Mochica. Al respecto de esto, Kaulicke (2010: 108) se pronuncia del siguiente modo:

“Larco exagera la posición cronológica tardía de Chavín al interpretar incorrectamente algunas evidencias mochicas como contemporáneas de su Nepeña tardío, si, en realidad, estas evidencias son superposiciones en Cerro Blanco y la presencia de cerámica mochica en Chavín no está relacionada con la arquitectura”.

Más importante que este complejo encaje cronológico entre las culturas Nepeña, Cupisnique, Chavín y Mochica que Larco construye con la clara intención de desacreditar las tesis de Tello, es una información que proporciona en “Los Cupisniques”. Y es que en 1939, Larco (1941: 9; 1966: 64) por fin pudo hallar en las necrópolis de Palenque y Barbacoa en la Hacienda Sausal, en el valle de Chicama, las tan ansiadas tumbas cupisniques que llevaba buscando desde hacía doce años. Con este trascendental hallazgo Larco (1941: 10-11), además obtuvo la prueba palmaria de la antigüedad de Cupisnique respecto a Mochica, ya que en Barbacoa encontró la superposición de enterramientos mochicas sobre cupisniques. Con la revelación de los genuinos cementerios cupisniques y la inhumación en ellos de los mochicas, quedaría probado que “Cupisnique representaba el periodo de evolución a lo Mochica” (Larco 1941: 8).

Por lo general, Larco (1941: 11) elaboraba sus interpretaciones a partir de la iconografía de la cerámica pictórica y escultórica¹³⁹, pero en su obra “Los Cupisniques” también demuestra una notable capacitación arqueológica al reconstruir la organización sociopolítica de la cultura Cupisnique en un sentido muy similar al que en la actualidad expresan algunos de los más relevantes especialistas sobre el tema – v.g. Carlos Elera (1994)¹⁴⁰ –:

“Este pueblo fue un conjunto de artistas que se iniciaban, los que no pasaron del estado tribal al de la organización social avanzada, como los mochicas que gracias al genio de sus jefes abarcaron grandes extensiones de dominio.

¹³⁹ El propio Larco (1963: 17) lo declara palmariamente en este texto: “Los antiguos pobladores del Perú fueron grandes ceramistas y el arqueólogo tiene en sus manos esta gran fuente de información para hacer un estudio minucioso de todas las culturas de la prehistoria peruana. La cerámica refleja en forma notable el estado cultural de los pueblos que la produjeron. Más aún, la cerámica escultórica, la pictórica y muy especialmente la escenográfica son un libro abierto y sus múltiples páginas de vívido interés se abren llenas de información al estudioso. La cerámica es el mejor medio para todo estudio cronológico”.

¹⁴⁰ Luis J. Castillo (2009: 40) escribe: “Rafael Larco y sus seguidores, notablemente Carlos Elera, defienden la hipótesis contraria, que sostiene que la costa norte, durante el periodo Formativo, habría estado habitada por una serie de comunidades regionales independientes y de pequeña escala. Estas habrían estado interrelacionadas por una intensa vida ritual derivada del culto a seres propios de los desiertos, bosques y oasis costeros”.

Esta aseveración la proporciona y atestigua lo reducido del área de sus cementerios y las ruinas desordenadas de sus pueblos, muy pequeños, acaso formados de simples agrupaciones de familias. Además, existen marcadas diferencias entre los estilos cupisniques que hasta hoy se han descubierto. Hay palpables variaciones entre la cerámica de Barbacoa, la de Santa Ana en Casa Grande [valle de Chicama], la que se halla en el valle de Pacasmayo, cercana al valle de Cupisnique y la que últimamente ha sido hallada en las estribaciones de la cordillera que se encuentra en la Hda. San Ildefonso del valle de Virú”.

En definitiva, para 1939 Larco había ya conseguido establecer tanto la ubicación cronológica pre-mochica de Cupisnique como su ámbito geográfico, que incluía desde el valle de Pacasmayo en el norte hasta el valle de Virú en el sur y que, por tanto, se correspondía con la parte central del territorio mochica.

Así como el descubrimiento por parte de Tello en 1933 de los templos de Punkurí y Cerro Blanco en el valle de Nepeña había estimulado la búsqueda por parte de Larco de los orígenes de Chavín en la costa norte, precipitando el hallazgo de Cupisnique en 1934, también le impulsó a encontrar los antecedentes arcaicos de la cultura nepeñana. Desde un principio Larco (1938: 14) tuvo muy claro que había que buscar vestigios de una época megalítica o arcaica, dado que teóricamente se apoyó en la doctrina de la unidad de la mente humana que habían asentado los evolucionistas en antropología:

“Si la especie humana es una, como aseguran hoy destacados hombres de ciencia, y por tanto, ha atravesado por iguales etapas de evolución en su lucha por dominar a la Naturaleza y sus agentes y por sustraer su espíritu de la terrible dictadura de aquélla brindándole todas las posibilidades para que su poder de creación encuentre terreno fértil y su perfeccionamiento y adquisiciones hagan más viable y generoso el destino del hombre; es lógico suponer que, en América como en Europa y otros Continentes, el proceso cultural ha sido semejante variando sólo en cuanto a la mayor o menor influencia de factores locales que han acelerado o retardado ese esfuerzo de liberación del espíritu de las fuerzas que conspiran contra la finalidad que aquél persigue.

Es sabido que las culturas europeas y asiáticas arrancan de una etapa en que el hombre utiliza la piedra como principal material de construcción; Queneto, que descubrimos en el curso del año de 1935, parece que se origina de un igual estadio espiritual, sin que esta afirmación signifique el hecho de que identifiquemos las culturas europeas con las del Nuevo Mundo, especialmente las peruanas. Queneto da la impresión de constituir el conjunto de ruinas de más remoto origen hasta hoy conocidas en la región marítima del Perú”.

Para Larco era muy importante encontrar arquitectura monumental en piedra en la costa norte que confirmase que el arte lítico no era patrimonio de la sierra – y más

concretamente de Chavín –. Así pues, Queneto, ubicado en el valle alto de Virú, por sus características megalíticas “análogas a las que se han encontrado en las edificaciones más antiguas del mundo”, sería obra del primitivo poblador de la costa del Perú, de tal manera que sus ruinas constituirían los monumentos más antiguos de las civilizaciones costeñas peruanas (Larco 1938: 14, 16-17). Es más, Larco (1938: 17; 1966: 47) sostiene que la aparición en Queneto de “cerámica burda, sin pulimento alguno, de contextura gruesa, con grabados muy elementales, creaciones de las culturas más incipientes de la costa” demostraría tratarse de “la iniciación de la cerámica o de los primeros pasos en la industria de la misma”. Pero, por otra parte, Queneto no sólo se correspondería con los primeros pasos en la evolución arquitectónica y cerámica del hombre andino, sino que, de acuerdo a Larco (1938: 18-19), también revelaría los inicios en la evolución espiritual y las creencias religiosas:

“Los peruanos, como los mayas, egipcios, hindúes, chinos y todos los pueblos del mundo, fueron profundamente religiosos, y tal cauce tomaron todas las manifestaciones de su arte y, en general, toda su actividad creadora. Queneto, seguramente, fue un santuario, y sus menhires fueron los ídolos o símbolos de sus divinidades, ídolos duros y ásperos como para resistir todas las contingencias de las fuerzas naturales o humanas desatadas. Fue probablemente el primer santuario con el que una raza inició su ascensión a planos superiores; punto de arranque de un conjunto de culturas; testimonio, el más antiguo, de la obra del peruano ancestral”.



Figura 28. Rafael Larco Hoyle junto a uno de los monolitos de Queneto, en el valle de Virú (Larco 2001, tomo I: 9).

Recapitulando, en cinco años de intensos trabajos arqueológicos, desde 1933 a 1938, y contando con los descubrimientos de Cupisnique en 1934 y Queneto en 1935,

Larco ya pudo disponer de suficientes pruebas empíricas para abordar aquellas cuestiones cronológicas acerca del origen y desarrollo cultural en la costa norte imprescindibles de dilucidar antes de sentarse a escribir un completo estudio de las manifestaciones artísticas de la cultura Mochica. Esto se refleja en la organización del primer volumen de “Los Mochicas”, cuyo primer capítulo Larco (1938: 13) intituló “Origen y evolución de los agregados sociales de la costa del Perú” y que se inicia con el siguiente párrafo:

“Antes de explicar nuestros hallazgos acerca de la cultura mochica en sus múltiples manifestaciones, procurando una visión completa de ella, tan imperfectamente estudiada hasta hoy, se nos van a permitir algunas apreciaciones fruto de dilatados estudios sobre el terreno acerca de las culturas costeñas, su origen, evolución y la forma como ejercen influencia entre sí”.

Este capítulo primero, “Origen y evolución de los agregados sociales de la costa del Perú”, contiene los epígrafes – por orden de aparición –, “Queneto, obra del primitivo poblador de la costa del Perú”, “Cupisnique”, “Origen de las culturas costeñas” y, por último, “Ensayo de cronología de las culturas costeñas”, que habría de ser, según las propias palabras de Larco (1938: 19, 36-38; 1963: 11), “una escala cronológica que permita establecer aproximadamente el proceso seguido por las culturas de la costa del norte del Perú”. En este esbozo de cronología, Queneto representaría la época megalítica o arcaica que constituiría su “Primer Periodo”; Cupisnique, como “eslabón que une al hombre primitivo de Queneto con el de las culturas posteriormente desarrolladas”, conformó (curiosamente) su “Tercer Periodo”; y en cuanto al “Cuarto Periodo”, una época de auge de las culturas peruanas, correspondería a “la plenitud de la obra creadora de los Mochicas” (Larco 1938: 19, 36-38).

De nuevo, cabe subrayar que la preocupación por la cronología, que Willey y Sabloff (1980: 83) establecen como el asunto central de esa primera fase del periodo “clasificadorio-histórico” (1914-1940) en la arqueología americana, guió los primeros estudios de Larco en la arqueología peruana. Y es que, para Larco, la cronología – y por añadidura la corología – no sólo tiene una importancia clasificatoria, sino que además le adjudica una orientación historicista en el sentido de ordenamiento temporal y espacial de acontecimientos históricos de comunidades sociales o pueblos (Kaulicke 1998: 106; 2000: 98). Esa mirada histórica que Larco traslada a la investigación arqueológica no proviene tanto de Uhle o Kroeber – para quienes la arqueología era ciencia eminentemente historia –, como del historiador Horacio Urteaga. La influencia de

Urteaga en Larco se constata palmariamente en lo llamativo del título “Origen y evolución de los agregados sociales de la costa del Perú” de ese primer capítulo de “Los Mochicas”. En su libro “Historia de la Civilización” publicado en 1936 Urteaga (1936: 5) escribe:

“Hoy que se tiene un concepto más alto de la Historia y que esta ha sujetado sus investigaciones a métodos científicos, su dominio se ha extendido considerablemente; comienza con la aparición del hombre sobre la tierra y lo sigue en sus múltiples vicisitudes, estudiando su estancia en las diferentes regiones del globo, su género de vida y sus primeras tendencias; estudia al mismo tiempo, la constitución de los primeros agregados sociales y el proceso de los distintos factores de la civilización...”

El concepto de agregado social que Urteaga emplea recurrentemente en muchas de sus obras cuando atiende a la evolución social – v.g. “El Imperio Incaico. En el que se incluye la historia del ayllu y familia de los Incas (1931) –, es préstamo de Émile Durkheim. El sociólogo francés utiliza el concepto de agregado social como una categoría de grupos humanos – horda, clan, tribu, fratría – cuya suma y combinación producen un nuevo tipo social – v.g. la unión de hordas forman sociedades de clan –¹⁴¹ (Durkheim 2001: 132-135). Así en su obra “Las reglas del método sociológico” de 1895, Durkheim (2001: 138) sustenta:

“Es normal que las sociedades engendradas pertenezcan a una especie distinta que las sociedades generadoras, porque estas últimas al combinarse originan disposiciones completamente nuevas”.

Urteaga va a trasladar al estudio de la antigüedad peruana esa concepción positivista de la historia de la flamante sociología decimonónica, de la cual Durkheim es su máxima expresión (Pardo-Figueroa 2001); y, pese a que Larco no poseía los conocimientos sociológicos y antropológicos del ilustre historiador cajamarquino, sin duda, es a través de Urteaga que indirectamente va a asimilar la concepción organicista de Durkheim (2001: 131) respecto a “que las partes constitutivas de toda sociedad son otras sociedades más simples que ellas”.

Tras este primer capítulo dedicado a fijar el orden cronológico y las etapas culturales, Larco debía ocuparse del otro asunto trascendental en el estudio arqueológico de las culturas, a saber, la dimensión espacial. Así pues, el capítulo segundo del primer

¹⁴¹ Partiendo de una perspectiva organicista de la sociedad, Durkheim sustenta que toda sociedad es el resultado de la combinación de partes añadidas unas a otras, siendo la naturaleza de los componentes, de su número y de la forma en que se combinan, la que determina la naturaleza del todo – el todo es mayor de lo que son sus partes –.

tomo de “Los Mochicas” se intituló “Geografía”, el cual se inicia con el epígrafe “Posición y situación del territorio mochica”, lo que revela la importancia que tenía para Larco (1938: 53) la definición espacial de la cultura Mochica a partir de sus testimonios arqueológicos:

“Los cementerios, huacas y demás monumentos que contenían los especímenes de la cultura Mochica siguiendo sus direcciones y su área de dispersión en los valles hasta sus puntos límites, nos ha permitido localizar el territorio que habitó la raza cuyas manifestaciones ocupan nuestra atención”.

Con una precisión sorprendente para aquel entonces, Larco (1938: 54, 57-67) delimitó el territorio del pueblo mochica entre los valles de Chicama al norte y Nepeña al sur – Chicama, Moche, Virú, Chao, Santa y Nepeña –. Aunque Larco (1938: 55) conviene en que se trató de un territorio reducido, también menciona que este sector es el más rico y notable de toda la costa del Perú, lo que repercutió en el mayor desarrollo de las naturales y extraordinarias aptitudes de los mochicas, tal como refleja el ostensible refinamiento de sus vestigios. Ciertamente es que ya en 1925 Kroeber (1925: 225), en “The Uhle Collections from Moche”, había identificado la distribución espacial del estilo Proto-Chimú entre los valles de Chicama y Santa; pero, a diferencia del antropólogo estadounidense, el arqueólogo peruano no se basó en colecciones museísticas de cerámica mochica, sino que sus conclusiones fueron producto de un extenso conocimiento de los yacimientos y sitios arqueológicos de la costa norte, tal como demuestra la presentación de mapas arqueológicos de cada uno de estos valles del territorio mochica. En este sentido, Larco (1938: 53) refiere:

“Se verá que la demarcación que anotamos en nuestro mapa está estrictamente ceñida al territorio donde los mochicas han dejado inequívocas huellas sin que, desde luego, hayamos tomado en cuenta los puntos lejanos donde aparecen manifestaciones aisladas que – hay que convenir – fueron simplemente de carácter migratorio”.

Este párrafo es sumamente interesante porque Larco, sin entrar en más detalles, da a entender que se conocen ciertas manifestaciones materiales mochicas fuera de su ámbito geográfico. Larco era sabedor de que Kroeber (1925: 225-226) en “The Uhle Collections from Moche”, ya reseñó la aparición excepcional de vasijas Proto-Chimú cuya procedencia sería Chepén y Pacasmayo (al norte del valle de Chicama) en un ámbito septentrional y Casma (al sur del valle de Santa) en un ámbito meridional. En todo caso, en varias publicaciones posteriores a “Los Mochicas”, Larco (1945a: 1; 1946: 161; 1966: 94) hará referencia a la aparición de unos cuantos especímenes cerámicos

mochicas fuera de sus fronteras territoriales y que, de nuevo, va a interpretar de acuerdo a fenómenos migratorios – en el caso del valle de Jequetepeque –, o como producto de intercambios comerciales y culturales – en el caso del valle de Lambayeque –. Igualmente, en este primer tomo de “Los Mochicas”, Larco (1938: 55) menciona la presencia en la región mochica de otros estilos pertenecientes a coetáneos pueblos vecinos, como los ceramios del “Callejón de Huaylas” – posteriormente conocida como cultura Recuay –, y que interpreta como la expresión de “estrechas relaciones de intercambio”. A pesar de todos estos hallazgos, el recurso a este tipo de interpretaciones difusionistas le permitieron no tener que alterar espacialmente su “territorio mochica”, hasta el punto en que en sus últimas obras éste se encuentra delimitado tal cual lo definió en 1938.



Figura 29. Mapa del territorio mochica según Rafael Larco Hoyle (Castillo y Donnan 1994: 146).

Para un arqueólogo como Larco que encarnaba fielmente la tradición de la arqueología histórico-cultural, el territorio mochica representaba una unidad étnico-geográfica rígida, en cuyo interior sólo podía existir una homogeneidad cultural en creencias, costumbres y organización social y política. Además, al estilo de la escuela

de etnografía norteamericana de estudios sobre la relación de las áreas culturales con el medio ambiente y que personificaron Wissler y Kroeber, Larco va a dedicar el resto de este segundo capítulo “Geografía” del primer tomo de “Los Mochicas” al “Clima” y a la “Flora y Fauna” de la costa norte peruana. En estos epígrafes, Larco reconstruye el entorno físico norcosteño en época mochica a partir de las expresiones pictográficas y escultóricas de la cerámica mochica que representan especies vegetales y animales. Una de las fuentes de inspiración que tuvo Larco para completar esta investigación fue, sin duda, Urteaga (1923b), quien, respecto a los dibujos de flores y frutos que aparecían en los cántaros yungas del norte del Perú, manifestó:

“Un investigador paciente podría descubrir allí muchas de las especies desaparecidas de la flora peruana, y de las plantas sagradas”.

También es cierto que, en aquellos años en los que Larco se encontraba sumergido en la escritura de los primeros volúmenes de “Los Mochicas”, aparecieron varios trabajos de Eugenio Yacovleff y Fortunato L. Herrera que debieron servir como referencia para sus propios estudios sobre la flora y fauna en tiempos de los mochicas. En dos artículos de 1934 y 1935 publicados en la Revista del Museo Nacional y presentados con el mismo título de “El mundo vegetal de los antiguos peruanos”, Yacovleff y Herrera (1934: 243-254) hacían un exhaustivo estudio de la fitología precolombina peruana apoyándose en fuentes etnohistóricas, botánicas y arqueológicas.

Para finalizar, cuando a mediados de la década de los veinte Larco se inició como coleccionista de arte antiguo peruano, como una manera de honrar a su padre y su tío, la excelsa colección de ceramios yungas-mochicas que albergaba su museo de Chiclín le brindó la idea de escribir una obra dedicada a la cultura Mochica. A partir de entonces se dedicó con pasión al estudio del pasado prehispánico de las antiguas culturas peruanas y orientó sus pasos hacia el mundo de la arqueología llevando a cabo exploraciones, prospecciones y excavaciones arqueológicas por toda la costa norte, a la par que ampliaba su depósito de colecciones. Después de más de una década de investigaciones, por fin en diciembre de 1938 se publicó el primer volumen de “Los Mochicas”, el cual no estaba consagrado en propiedad al estudio de la cultura Mochica, sino que, como una suerte de preámbulo de éste, presentaba una cronología de la evolución de las antiguas culturas peruanas y el marco geográfico de la costa norte en la antigüedad prehispánica. Con todo, su concepción cronológica de la secuencia cultural del antiguo Perú se incorporó como uno de los más importantes esquemas de periodización de la historia peruana precolombina, y situó a Larco como uno de los

puntales nacionales de la arqueología peruana. Al respecto y a modo de corolario, amerita recuperar un fragmento de la reseña realizada por el geógrafo e investigador cubano Jorge A. Vivó (1939: 55) al primer volumen de “Los Mochicas” de Larco:

“La vieja polémica acerca del origen de la cultura precolombina del Perú ha vuelto a adquirir actualidad con esta obra que es partidaria de la génesis costeña de la civilización preincaica. Después que Uhle se manifestó por la idea de que la Costa había sido la progenitora de las culturas, Tello pareció influir a los arqueólogos peruanos, al grado de lograr para su tesis andina de los orígenes culturales a Kroeber y de inducir a Olson y Thompson a considerar paralelo el desarrollo cultural de la Costa y los Andes peruanos. Larco Hoyle, nuevamente, se manifiesta por encontrar en la Costa los más remotos orígenes de la civilización del Perú”.

3. RAFAEL LARCO HOYLE Y LA CULTURA MOCHICA

3.1.3.1. “Los Mochicas” de Larco

Tras publicar en 1938 el primer tomo de “Los Mochicas”, Larco tenía en mente publicar otros siete volúmenes más que abarcarían todos los aspectos relacionados con la vida de los mochicas. Al año siguiente se publicó el segundo volumen con capítulos dedicados a la raza, la lengua, la escritura y el gobierno. Si bien los capítulos restantes estaban listos para la imprenta, Larco prefirió postergar su publicación a fin de dilucidar aspectos cronológicos y de identificación de nuevos estilos y culturas que se iban desprendiendo de sus investigaciones arqueológicas y cuyo esclarecimiento le resultaba urgente antes de seguir profundizando en los temas mochicas (Larco 2001, tomo I: XI-XII). De este modo, los manuscritos de los capítulos inéditos de “Los Mochicas” fueron archivados y ordenados en el Museo Larco Herrera junto a las notas de campo, fichas de excavación, fotos, láminas y diversos documentos, para ser sometidos a nuevas revisiones por parte de Larco (2001, tomo I: XII). Empero, en 1966, a los 65 años de edad, Larco falleció cuando precisamente, luego de un lapso de tiempo de doce años – entre 1948 y 1960 – durante el cual estuvo dedicado por completo a los intereses comerciales familiares, había vuelto a sus intereses arqueológicos (Evans 1968: 235; Larco 2001, tomo I: XII). En este corto periodo de reencuentro con la arqueología Larco hizo una serie de publicaciones significativas – v.g. “La cultura Santa” (1962b); “La Cerámica de Vicús (1965b) – relativas a las nuevas culturas norcosteñas, que a la luz de los avances de la investigación arqueológica peruana iban descubriéndose. Aunque hasta el final de su vida Larco detalló y reformuló los textos que componían los

capítulos inéditos de “Los Mochicas”, empero, dejó pendiente las correcciones finales de la obra total, habiendo que esperar a 2001 para que finalmente el Museo Arqueológico Rafael Larco Herrera pudiera publicarla respetando fielmente los manuscritos originales (Larco 2001, tomo I: XIII).

Lo que sí se conoce, porque aparece como un anexo en la última página del primer tomo de 1938, es un listado del contenido temático de los otros siete volúmenes restantes que iban a completar la monografía de “Los Mochicas” y que Larco incluye bajo el marbete de “En prensa”, lo que parece confirmar que a fines de 1938 los manuscritos estaban en su mayoría ya escritos o en una fase de correcciones.

| OBRAS DEL MISMO AUTOR |
|--|
| PUBLICADAS: |
| “LOS MOCHICAS”. Vol. I. — Capítulo I. — Origen y evolución de los agregados sociales de la Costa del Perú. — Capítulo II. Geografía. |
| EN PREENSA: |
| “LOS MOCHICAS”. Vol. II. — Capítulos III, IV, V y VI. La Raza, La Lengua, La Escritura, Gobierno. |
| “LOS MOCHICAS”. Vol. III. — Capítulos VII, VIII, IX y X. Régimen Militar, Medios de Comunicación y Transporte, Agricultura y Caza y Pesca. |
| “LOS MOCHICAS”. Vol. IV. — Capítulo XI. — ARTE MOCHICA, A y B) Pintura y Escultura. — C) Cerámica. |
| “LOS MOCHICAS”. Vol. V. — Capítulo XI. — ARTE MOCHICA; D) Metalurgia y Orfebrería. — E. y F.) Música y Danza. — Arte Textil e Indumentaria. |
| “LOS MOCHICAS”. Vol. VI. — Capítulo XI. ARTE MOCHICA: G y H) Arquitectura. — Usos y Costumbres. |
| “LOS MOCHICAS”. Vol. VII. — Capítulos XII, XIII, XIV y XV: Medicina. — Culto de los Muertos. — Excavaciones arqueológicas y Religión. |
| “LOS MOCHICAS”. Vol. VIII. — Capítulo XVI: Manifestaciones del erotismo mochica. CONCLUSIONES. |

Figura 30. Índice de los capítulos que iban a componer los ocho volúmenes de “Los Mochicas” de Larco. Este esquema ya estaba programado al menos desde 1938 cuando se publica el primer tomo (Larco 1938).

Publicado a fines de 1939, el volumen dos contiene el capítulo III, “La raza”, el IV, “La lengua”, el V, “La escritura”, y el VI, “El gobierno”. El volumen tres incluiría el capítulo VII, “Régimen militar”, el VIII, “Medios de comunicación y transporte”, el IX, “Agricultura”, y el X, “Caza y pesca”. Los volúmenes cuatro, cinco y seis se dedicarían al “Arte Mochica”, que se correspondería con el capítulo más extenso, el XI.

De modo que el volumen cuatro, el primero consagrado al arte mochica contendría los epígrafes “Pintura y escultura” y “Cerámica”; el volumen cinco, el segundo destinado al estudio del arte mochica, contendría los epígrafes “Metalurgia y orfebrería”, “Música y danza” y “Arte textil e indumentaria”; y el volumen seis, el último perteneciente al arte mochica, contendría los epígrafes “Arquitectura” y “Usos y costumbres”. En cuanto al volumen siete, incluiría el capítulo XII, “Medicina”, el XIII, “Culto de los muertos”, el XIV, “Excavaciones arqueológicas”, y el XV, “Religión”. Por último, el volumen ocho se correspondería por entero al capítulo XVI intitulado “Manifestaciones del erotismo mochica”, clausurándose la obra con un epígrafe final dedicado a “Conclusiones”.

Lo relevante de esta selección de categorías culturales es que representa fidedignamente los universales culturales – principios universales fundados en procesos biológicos, psicológicos o sociológicos y representados en instituciones que los antropólogos utilizan para el estudio comparativo de las culturas – que Wissler (1923: 74) plasmó en su “esquema cultural universal”. El patrón universal de la cultura de Wissler se fundamentaba en la teoría de la unidad psíquica de la humanidad¹⁴² que los evolucionistas como Spencer, Morgan o Tylor habían adoptado para explicar la evolución cultural de la humanidad, principio que también subyace en varias de las interpretaciones de Larco acerca de los antecedentes arcaicos de las culturas de la costa norte. A pesar de que no se puede asegurar con certeza, parece que en su intento de reconstruir la historia completa de los mochicas Larco va a organizar su estudio tomando como modelo el “esquema cultural universal” de Wissler. Así, por ejemplo, la primera categoría que para Wissler merece atención es “La lengua. Lenguaje, sistemas de escritura”, epígrafes que encuentran su contraparte en los capítulos de Larco dedicados a “La lengua” y a “La escritura”. Otro ejemplo que resulta curioso es el capítulo que Larco dedica a “Medios de comunicación y transporte” y que Wissler había implementado como “Transporte y viajes” en su categoría de “Rasgos materiales”. Del mismo modo, ambos intitulan un epígrafe como “Arte”, cuyo contenido es la pintura, la escultura o la música. Igualmente, se encuentra en Wissler una categoría de “Guerra” y en Larco un capítulo de “Régimen militar”. Mientras que en la categoría “Prácticas religiosas”, Wissler incluye “Formas rituales”, “Tratamiento de los enfermos” y

¹⁴² Cabe recordar que la doctrina de la “unidad psíquica de la humanidad” sostenía que las semejanzas entre las instituciones de diferentes culturas deben atribuirse a las capacidades similares de todos los seres humanos (Herskovits 2015: 156).

“Tratamiento de los muertos”, a su vez, Larco encabeza sus capítulos bajo la denominación de “La religión”, “La medicina” y “El culto a los muertos”. Pero, quizá la convergencia más destacada se manifiesta en la categoría que Wissler dedica al “Gobierno”, dividida en “Formas políticas” y “Procedimientos judiciales y legales”, y que aparece como capítulo en Larco con el mismo término, “Gobierno”, incluyendo curiosamente también un epígrafe intitulado “Administración de justicia”.

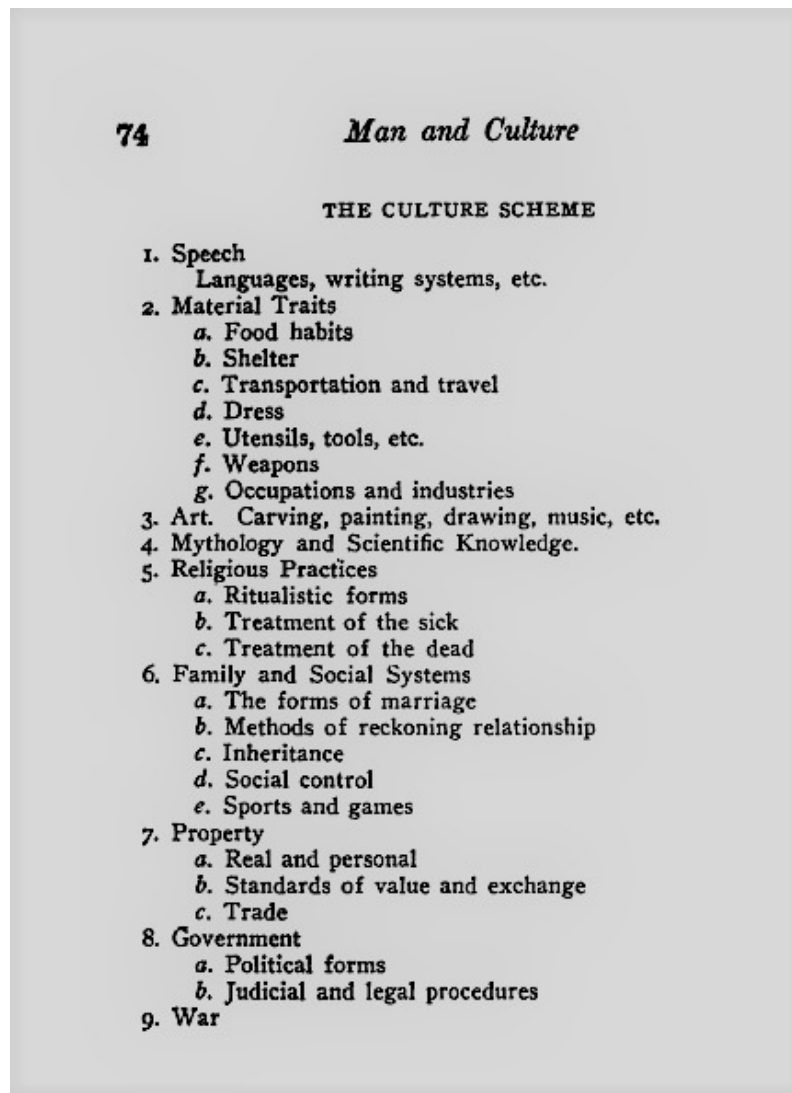


Figura 31. “Esquema cultural universal” que representa los “universales culturales” de acuerdo a Wissler. Reproducido de su libro “Man and Culture” de 1923 (Wissler 1923: 74).

En suma, el hecho de que un neófito en la práctica arqueológica como Larco se pudiese plantear investigar una cultura arqueológica recurriendo como esquema heurístico el patrón cultural de Wissler, no sólo denota que poseía cierto conocimiento de la obra de este prestigioso antropólogo estadounidense; sino, tal vez, lo más trascendente es que Larco, probablemente a través de la influencia de Kroeber, adoptó

el “método histórico-cultural” que el particularismo histórico utilizaba para investigar los fenómenos etnográficos. De tal manera, Larco programó su primera publicación a modo de monografía etnográfica emprendiendo un estudio detallado de las costumbres de los mochicas, de su distribución geográfica en la costa norte – concebida como área cultural – y, finalmente, y no menos importante, de los caracteres psicológicos que actuaron en la configuración de su cultura. Sirva para ilustrar esto lo reflejado por el antropólogo y arqueólogo estadounidense Irving Rouse (1953: 60-61) quien en su artículo “The Strategy of Culture History”, publicado en 1953, hacía mención a los trabajos arqueológicos de Larco como ejemplo del procedimiento de investigación histórico-cultural:

“En la costa norte de Perú, donde la cerámica Mochica retrata escenas de la vida de las personas, las colecciones de tumbas tienen la ventaja adicional de que permiten reconstruir la vida de las personas con cierto detalle (Larco Hoyle, 1945¹⁴³)...”

Ya se ha mencionado la reconstrucción de Larco Hoyle de la cultura Mochica en Perú sobre la base de escenas retratadas en cerámica funeraria. Esto es, en forma de una descripción etnográfica estándar. De hecho, algunas de esas descripciones se han denominado “etnología prehistórica”.

También el arqueólogo alemán Peter Kaulicke (1997: 20-21), quien es uno de los mayores especialistas en la obra de Larco, capta la metodología con la que Larco se enfrenta a la revelación del pasado mochica:

“Su procedimiento consiste en una especie de “etnografía funeraria” ya que la síntesis de los contextos le permite caracterizar la vestimenta típica, subsistencia, artes, religión, aspectos políticos y los del ciclo vital incluidas prácticas sexuales”.

Ahora bien, la investigación de Larco (1939: 9) no se limitó al estudio del mochica del pasado, sino que, también procedió a estudiar al “hombre mochica proyectado hasta nuestros días..., cuyos caracteres etnológicos, etnográficos y antropológicos reviven el alma mochica”. Por ende, se mostraba convencido de que los pobladores indígenas contemporáneos del litoral del norte del Perú eran descendientes étnicos de los remotos mochicas (Kaulicke 2001: 107). En este sentido, cabe recuperar esta cita:

“Estos pueblos [yungas]...han conservado su fisionomía particular y en mucha de las manifestaciones de su vida, su antigua fuerza voluntad, su

¹⁴³ La obra de Larco a la que hace mención Rouse se trata de “Los Mochicas (Pre-Chimu, de Uhle y Early Chimu, de Kroeber)”, publicada en 1945.

perseverancia, y, sobre todo, su amor a la independencia” (Urteaga 1914: 20).

Este sucinto texto pertenece a Urteaga, pero merece la pena compararlo con lo que Larco (1939: 28) escribe en el epígrafe “El mochica de nuestros días” del capítulo dedicado a “La raza”:

“El mochica de nuestros días está representado, indudablemente, en los pocos indígenas de las localidades que ya hemos anotado anteriormente, y de modo particular en el pueblo de Moche, donde vive una población completamente huraña a la civilización que no se aleja de su tradición y costumbres. Los mocheros se relacionan entre sí y se apartan de los extraños a su raza y a su modo de vivir desde tiempos inmemoriales. De allí que nuestras investigaciones se hayan concretado especialmente a este pueblo que todavía palpita con el alma del antiguo mochica y obra con sus propias leyes y razones”.



Figura 32. Retrato de nativos de las localidades de Moche y Huanchaco, Trujillo. Fotografías realizadas por Rafael Larco Hoyle (Larco 2001, tomo I: 126).

Como si de un antropólogo boasiano se tratase, Larco (1939: 47) emprendió diversas investigaciones etnográficas y lingüísticas en el litoral norteño peruano:

“En pueblos indígenas como Ferreñafe, Eten, Illimo y otros, donde se conservan aún las costumbres y tradiciones de los antiguos pobladores de la costa norte del país, se vislumbran rezagos de la lengua “Yunga” o “Mochica”, que fue la general de estas regiones comprendiendo a Moche y todos los demás valles que formaron el territorio de los mochicas”.

Dichos trabajos de campo se plasmaron en los capítulos III, “La raza”, y IV, “La lengua”, incluidos en el segundo tomo de “Los Mochicas”. Llama la atención que la localidad donde Larco centró sus estudios etnográficos fue el pueblo de Moche, una pequeña aldea conocida como la campiña, aneja a las Huacas del Sol y la Luna y bañada por las huertas del río Moche. Larco debió pensar que no había mejor sitio para encontrar a los herederos de los mochicas que el pueblo de Moche y que nadie mejor que los “mocheros” – los habitantes de la campiña de Moche – podían representar las

virtudes y el alma de la raza mochica. Además, los “caracteres étnicos del habitante mochica del pasado” observados en los ceramios antropomorfos mochicas estaban bien representados en la fisonomía de los coetáneos mocheros, como nariz aquilina, color cobrizo, ojos ligeramente rasgados, pómulos salientes, labios ligeramente gruesos, pelo lacio y grueso (Larco 1939: 20, 23-28, 43).

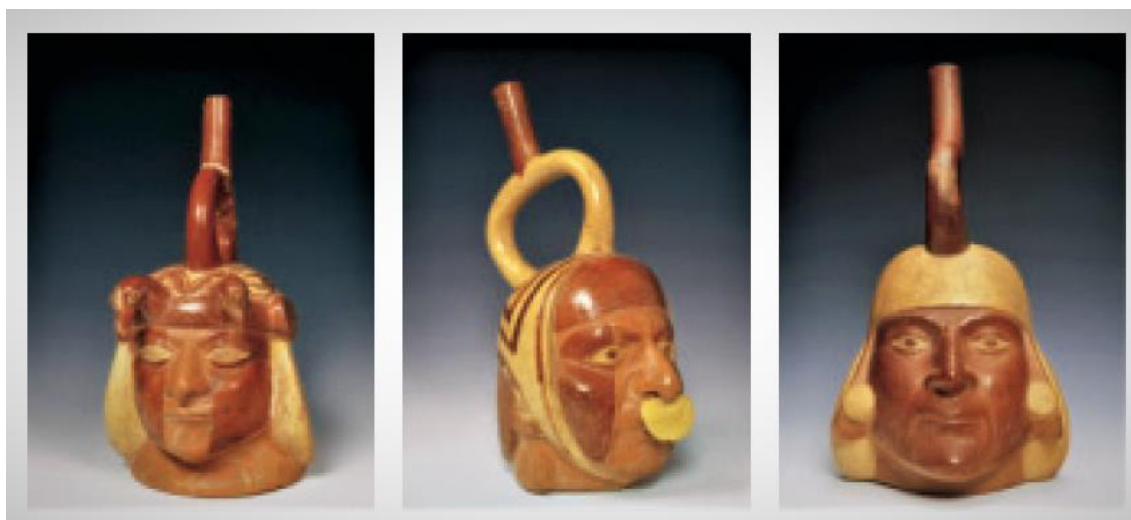


Figura 33. Huacos retrato que permiten observar la fisonomía facial de los mochicas (Larco 2001, tomo I: 122).

En definitiva, Larco redescubrió literalmente al pueblo mochica, confiriéndole dicho nombre por su creencia en la teoría – compartida con Tello (1929) – acerca de que los antiguos pobladores que portaron esa reconocida cerámica bícroma hablaron la lengua mochica. Larco (1939: 47, 53) creía que la lengua mochica, entonces también conocida como “yunga”, fue hablada por los chimús, e intentó demostrar, a través de la correspondencia de topónimos con raíces muchik dentro del territorio mochica, que en esta región norcosteña se habló la lengua homónima. Sin embargo, ya en 1946, el historiador peruano Jorge Zevallos Quiñones (1946: 163) advertía de que entre los estudiosos de la prehistoria peruana corría el juicio, cada vez más aceptado, de que “los habitantes prehispánicos de la costa hablaban la lengua mochica”. De acuerdo a Zevallos (1946: 164-165, 171), a la llegada de los conquistadores españoles se hablaba en la costa norte un copioso número de idiomas y dialectos entre los que estaba el mochica, lengua que en ningún caso correspondía a la yunga, puesto que bajo esta denominación llamaban los incas a la lengua de los chimús, la “quingnam”. Más recientemente, los estudios lingüísticos de Rodolfo Cerrón-Palomino (1989) han determinado con cierta seguridad que el mochica se hablaba en el siglo XVI desde la

parte norte del valle de Chicama hasta el valle de La Leche (Lambayeque), siendo el quingnam la lengua que parece corresponder a la extensión del territorio mochica de Larco. En la actualidad es generalmente aceptada la opinión de Zevallos (1985: 96), quien durante toda su vida defendió que el préstamo nominal de la lengua muchik o mochica a la cultura arqueológica procedía de un error de asimilación tanto de Tello como de Larco.

Por descontando, Larco (1939: 48) conocía toda esta polémica sobre la lengua yunga, dado que en el segundo tomo de “Los Mochicas”, se preguntaba, “¿Fue esta lengua tan difundida, entonces, la que hablaron los mochicas?”

Después de revisar crónicas y otros documentos etnohistóricos como el archiconocido libro de 1644 “Gramática Yunga” del padre Fernando de la Carrera, amén de diversos estudios de especialistas coetáneos como Federico Villarreal¹⁴⁴ o José Toribio Polo¹⁴⁵, Larco (1939: 53) concluye:

“Desde Pacasmayo hasta el valle de Nepeña encontramos nombres de ciudades, acequias, cerros y monumentos con raíces mochicas, lo cual demuestra que dentro del territorio mochica se habló la lengua mochica”.

A pesar de estar errado, este testimonio sirve para advertir que resuelto a escribir una completa obra monográfica sobre los mochicas, en aquellos años Larco llegó a manejar con cierta familiaridad las obras de cronistas, historiadores y viajeros dedicados a la historia antigua del Perú. Y es que en el capítulo V “La escritura”, Larco (1939: 85) también recurrió a las crónicas en su búsqueda de informaciones que afianzasen su idea de que los mochicas dispusieron de un sistema de escritura:

“Garcilaso de la Vega, en sus “Comentarios Reales de los Incas”, asegura que los antiguos peruanos no tuvieron escritura que les permitiera expresar sus ideas por signos gráficos, perpetuando así los hechos más importantes de su vida o de sus hazañas. Muy duro fue para nosotros, desde el principio, resignarnos a pensar lo mismo respecto de la CIVILIZACIÓN MOCHICA¹⁴⁶, que alcanzó en todas las actividades humanas un grado de cultura muy avanzado. Era inadmisible que los gestores de tal cultura no

¹⁴⁴ Aunque Federico Villarreal (1850-1923) es reconocido por su labor en las ciencias exactas, especialmente en Matemáticas y Astronomía, también desarrolló labores de investigador en disciplinas tan dispares de las anteriores como la Geografía o la Historia del Perú. Entre sus muchas publicaciones y ensayos encontramos una gramática y un vocabulario de la lengua mochica o yunga en 1921 bajo el nombre de “La Lengua Yunga”. Esta obra la utilizó Larco (1939: 48, 50, 59) como referencia para su estudio de esta lengua vernácula de la costa norte creyendo que fue la misma que fue hablada por los antiguos pobladores mochicas.

¹⁴⁵ El historiador peruano José Toribio Polo nació en 1841 y falleció en 1918.

¹⁴⁶ Las mayúsculas están presentes en el texto original.

tuvieran una forma, por rudimentaria que fuera, de expresar sus ideas gráficamente, de conservar su historia”.

Un poco más adelante Larco (1939: 86) continúa expresando:

“La “lengua escrita” está, pues, a tono con el progreso cultural de los pueblos, porque no sólo es factor de él, sino su verdadera alma. Absurdo sería entonces pensar de modo distinto, por cuanto no es posible, de ninguna manera, desligar la “lengua escrita” de la civilización.

Lamentablemente, como decíamos al principio, eso ha ocurrido a la mayoría de los “cronistas” e historiadores del Antiguo Perú, que, reconociendo muchos de ellos la portentosidad de las civilizaciones preincaicas, negaron rotundamente que ellas tuvieran escritura alguna”.

Tal como dice el propio Larco (1966: 99) en su última gran publicación, “era imposible que un pueblo tan avanzado no hubiese tenido un sistema de escritura”, y, desde luego, los mochicas lo fueron. Y no sólo un veterano arqueólogo como Larco en sus últimos años de vida se podía permitir sustentar tales afirmaciones, sino que, antes de ver publicado “Los Mochicas”, ya en 1934 un joven e inexperto Larco (1944b: 57) en un artículo publicado en una revista de Buenos Aires anunciaba el descubrimiento del “sistema ideográfico de escritura que tuvieron los mochicas hace dos mil años”. Esta, sin duda, se trata de una de las más controvertidas producciones de Larco y probablemente por ello ameritó la publicación de diversos artículos entre 1942 y 1944¹⁴⁷. Pero, donde más se extiende Larco (1939: 89-124) en este tema es en el capítulo V del segundo tomo de “Los Mochicas”, en el cual, fundamentándose en la observación de ciertas representaciones cerámicas pictóricas en las que aparecían escenas con personajes antropomorfos y zoomorfos – v.g. venados y diferentes aves – manipulando los característicos pallares – una leguminosa – que exhibían “rayas y dibujos tan bien combinados y dispuestos que no podían ser naturales”, va a sostener la teoría de que los mochicas concibieron un sistema de escritura sobre pallares en cuyas superficies grababan signos ideográficos. Larco (1939: 124) finaliza este capítulo V con una rotunda conclusión:

“El Mochica no conoce el papel ni el papiro, pero encuentra en la película suave y duradera que cubre a los pallares un material adecuado para dejar grabados sus pensamientos y en el grano mismo un elemento de fácil manipulación y transporte, para el fin de los mensajes. Y no podía esperarse otra cosa del exuberante cerebro mochica para crear tan singular y valioso sistema ideográfico, único en el mundo.

¹⁴⁷ Sirva como ejemplo “La escritura mochica sobre pallares” de 1942 o “La escritura peruana sobre pallares” de 1944.

Ante las pruebas irrefutables que ofrecemos en este Capítulo, hoy ya se puede decir, contra la opinión de sabios y cronistas, que los antiguos peruanos tuvieron escritura y aseverar, rotundamente, que fue todo un sistema ingenioso, muy digno de sus creadores”.

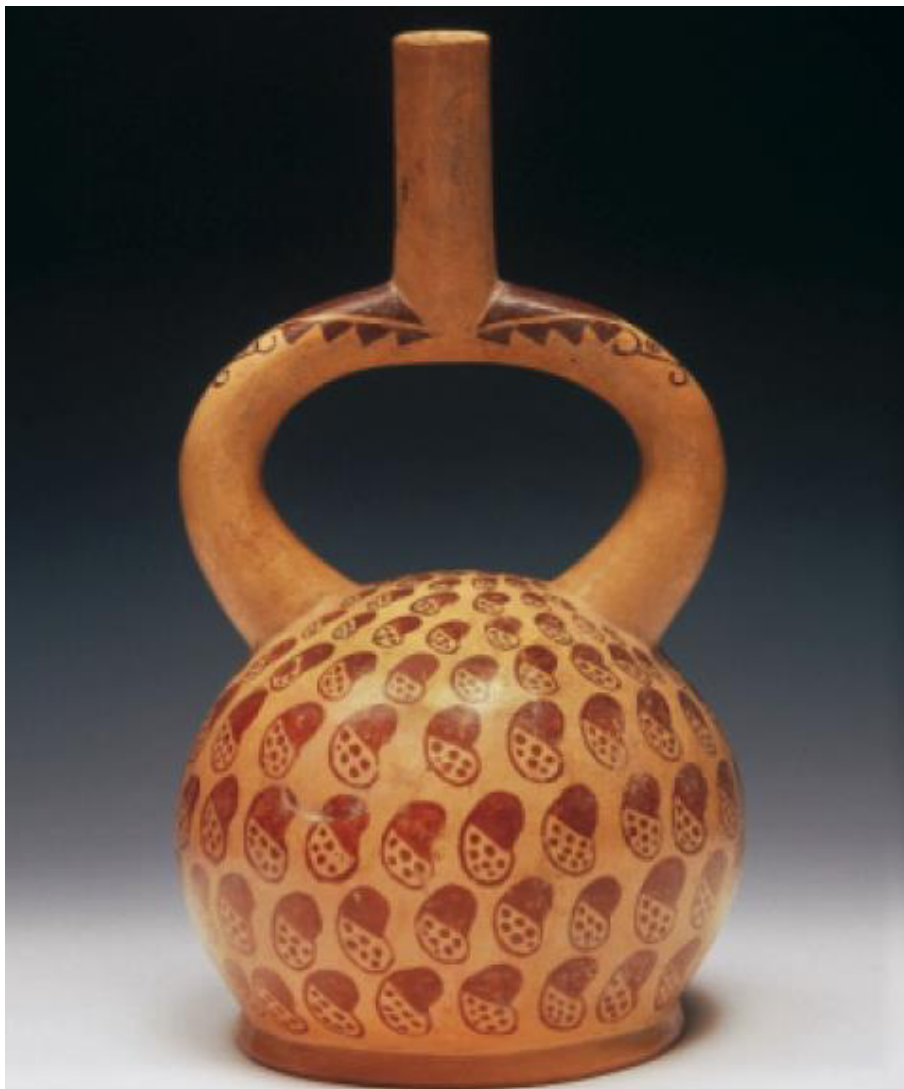


Figura 34. Vasija mochica adornada con pictografías de pallares que Larco interpretó como signos ideográficos (Larco 2001, tomo I: 164).

Pese a lo polémico de esta idea, no todos los historiadores peruanistas rechazaban esta idea, pues, como bien sabía Larco, Urteaga (1919: 47) había publicado en 1919 un artículo intitulado “La escritura en el antiguo Perú”:

“No concibo que la adelantada cultura aimara y yunga, que había evolucionado tan admirablemente en todos los órdenes de la cultura humana, se hallara detenida, por rarísima excepción inexplicable, en el desarrollo del más exigente medio de vida social, cual es la comunicación del pensamiento entre ausentes o sea la escritura. Sin ningún documento monumental, sin ninguna fuente de información, sólo ateniéndose a la identidad de la ley de desarrollo progresivo, integral y continuo entre los pueblos de la tierra, tendríamos fe y valor para asegurar que esa escritura existió”.

Por consiguiente, basándose en la ley del progreso universal, Urteaga (1914: 18; 1919: 42, 48, 55) como un evolucionista más, no podía concebir que una civilización de “constitución civil, política y religiosa” tan adelantada como la yunga no hubiese requerido de signos ideográficos, fonéticos, jeroglíficos y jeroglíficos-ideográficos como medio para representar, transmitir y conservar sus recuerdos, “principalmente los de carácter mítico”. En aquellos días, Urteaga (1919: 55) esperaba que sus investigaciones en torno a esta temática se pudiesen completar en un futuro próximo con el aporte de nuevas pruebas arqueológicas, y Larco recogió ese testigo y con su entusiástico y enérgico afán por rescatar la antigua grandeza de los pueblos peruanos pudo al fin demostrar aquello que el historiador cajamarquino vislumbró, a saber, que la civilización yunga, es decir los mochicas, poseyeron escritura.

La magnitud de este descubrimiento fue tan grande, que el propio Rafael Larco Herrera (1947: 99) en sus memorias lo destacó por encima de otros hallazgos arqueológicos de su hijo:

“Parte de ese resultado es el descubrimiento del sistema que usaron, siglo ha, los mochicas para expresar sus pensamientos por medio de ideogramas. Dicho de otra manera, es la comprobación de que las antiguas razas peruanas, por lo menos aquellas que alcanzaron mayor grado de civilización, tuvieron escritura, a pesar de lo que afirmaron en contrario algunos cronistas del periodo de la Conquista, Garcilaso de la Vega entre ellos, y repitieron numerosos escritores peruanos y extranjeros de épocas posteriores”.

En este segundo volumen de “Los Mochicas”, Larco (2001, tomo I: 231) se marcó como objetivo prioritario demostrar que la historia precolombina del Perú estaba jalonada de antiguas civilizaciones y que, entre todas, ellas sobresalió la mochica, por cuanto fueron “los hombres más civilizados de la prehistoria peruana”. No se puede acreditar que en la extensa biblioteca de su padre, donde sin duda adquirió muchos de los conocimientos que le sirvieron para escribir su primera obra, se pudiesen también encontrar aquellos títulos clásicos de los más afamados antropólogos como Morgan y Tylor. En todo caso, ya fuese por haberse iniciado en la lectura de Morgan o a través de la influencia de los textos de Urteaga – quien sí conocía la obra del antropólogo estadounidense –, Larco bien pudo advertir lo deficiente de esos esquemas evolucionistas universales que, fundados en escasas y sesgadas informaciones etnohistóricas¹⁴⁸ y sin

¹⁴⁸ La fuente documental primordial que tuvo Morgan para sus interpretaciones sobre las “tribus de los Andes” fue el cronista Antonio de Herrera y Tordesillas (1549-1626).

atender a la idiosincrasia y singularidades históricas de las culturas y tradiciones prehispánicas, ubicaban al conjunto de pueblos andinos en un estadio de barbarie. Larco no mencionó nunca en sus numerosas publicaciones a Morgan, empero, parece inferirse de lo escrito en el prólogo del primer volumen de “Los Mochicas” que siempre tuvo presente que a través de la arqueología se podían corregir esas anomalías que, como la secuencia de “periodos étnicos” del antropólogo estadounidense, no se ajustaban a lo que denominaba el “desenvolvimiento cultural” del Antiguo Perú.

Tras dedicar el segundo tomo de “Los Mochicas” al estudio de la raza, la lengua y la escritura de este pueblo, Larco (1939: 131) finaliza esta obra con el capítulo intitulado “Gobierno”, en donde desde el primer párrafo deja claro que las evidencias arqueológicas prueban rotundamente que los mochicas exhibían signos de una elevada cultura sin parangón en el Perú prehistórico:

“Los vestigios de construcciones urbanas y rústicas que acusan una numerosa población, la notable expansión agrícola fomentada por trabajos de irrigación y los restos de monumentales obras arquitectónicas y de verdaderas redes viales, constituyen prueba fehaciente de los excelentes métodos de gobierno que organizaron la vida Mochica. Todo ello fue obra que sólo se hizo efectiva de conformidad a planes que exigieron en su ejecución muchos años de laborioso y constante esfuerzo, que, además de revelar el provechoso fruto de un cuidadoso estudio de los problemas políticos por los hombres más capaces; pone en claro el profundo sentido del estadista mochica, que no cuidó únicamente de proporcionar a su pueblo su bienestar material asegurando la satisfacción de sus principales necesidades, sino que lo encauzó hacia su engrandecimiento cultural promoviendo el desarrollo uniforme de las ciencias – entonces embrionarias –, las artes y las industrias, en tal grado de adelanto comparativamente con las otras regiones suramericanas, que no fue superado por los agregados sociales que sucedieron a los Mochicas”.

Si se atiende a los criterios que emplea Morgan (1971: 78-79) en su más célebre obra “Ancient Society” para emplazar una sociedad en el estadio evolutivo de civilización, a saber, un gobierno central, una organización social jerárquica, el control militar del territorio, un avanzado sistema religioso, el urbanismo, la escritura y otros logros culturales, artísticos y tecnológicos, éstos aparecerían cumplidamente en los mochicas de Larco (1945b: 22-24); no obstante, la caracterización de civilización a los mochicas no proviene del antropólogo estadounidense y, en cambio, sí que existen fuertes visos de que Larco se fundamentó en Urteaga. Tómese como ejemplo un artículo de Urteaga (1919: 71-72) de 1919, curiosamente intitulado “Las riquezas arqueológicas del Valle del Rimac”:

“La civilización yunga, en todo caso, presentó formas adelantadas: un gobierno teocrático, donde el régulo era, a la vez, el juez, el sacerdote y el rey. Bajo su administración el territorio se hallaba dividido en pueblos sujetos a autoridades regulares y a leyes inspiradas en el deseo de la felicidad común, y si fuéramos a creer a los informantes de 1542, la paz y el trabajo fueron la característica de sus dilatados gobiernos.

La agricultura se intensificó de modo sorprendente, tanto, que en lo que hoy son centros poblados, donde el cultivo sólo puede alimentar a miles de almas, bajo el gobierno de estos régulos vivían, en los mismos valles de Chicama, Lima, Lunahuaná, Chíncha, etc., centenares de miles de pobladores. Los restos de sus obras hidráulicas: canales, represas, diques y tuberías, asombraron a los hombres de la civilización contemporánea”.

A modo de anécdota, cabe mencionar que este último párrafo de Urteaga es calcado en su integridad por Rafael Larco Herrera (1968: 577) en su ponencia “La Civilización Yunga”, por lo que cabe entender que si Larco no leyó el artículo de Urteaga, menos dudas existen en cuanto pudiera leer a su padre. Dejando de lado esto, lo relevante es que examinado el anterior texto de Urteaga se puede entrever con más entendimiento la notable influencia que ejerció el historiador en Larco (1939: 131-132), y que de nuevo se puede observar en las líneas que siguen a ese párrafo introductorio del capítulo “Gobierno”:

“El acueducto de Ascope, el “Canal de La Cumbre”, la “Huaca del Sol” y otras importantes huellas de la cultura fenecida que estudiamos, no pueden haber sido sino fruto de la labor de un gobierno integrado por hombres preparados en su ramo a la vez que animosamente dispuestos a agruparse alrededor de sus guías para forjar en la gran escuela del trabajo los monumentos que los engrandecieron y que desafiando al tiempo se ofrecen a nuestros ojos suscitando admiración. Infinidad de ideas despiertan en nosotros la contemplación de estas obras acerca de la organización política que pudo hacerlas viables. Es evidente que sus métodos de gobierno fueron de un marcado sentido socialista como acaeció en todas las colectividades agrarias del Perú antiguo y del Nuevo Mundo. Los documentos que tenemos a la vista, prueban la presencia de un gobierno dinástico, teocrático, omnipotente, orientado por normas severas dentro de las cuales alcanzaba premio todo mérito y acción generosa y castigo ejemplar toda falta. Tal cauce fue el más seguro camino de engrandecimiento de los mochicas. Su mismo arte que llegó a elevado grado de perfección, denuncia la presencia de una mano fuerte que lo impulsó y le hizo escalar los más altos peldaños”.

Compárese ahora lo dicho por Larco con la exposición de Urteaga (1919: 76) en su artículo “Civilización de los Yungas”:

“Fueron motivo de asombro y lo son todavía, de los hombres de ciencia, las soberbias y atrevidas construcciones de hidráulica que llevaron a cabo los yungas. Las represas del río Moche, las cloacas de Chanchán, los canales de riego de los valles de Chicama, las represas y canales de Namora, en

Cajamarca, las grandiosas construcciones hidráulicas de Ica y Piura, Moquegua y Arica, avergüenzan a nuestra cultura y adelanto, y nos muestran lo que puede un gobierno regular y paternal y la perseverancia y actividad de los hombres”.

Pero, lo más significativo de esos primeros párrafos de ese capítulo “Gobierno” de Larco es su definición de los mochicas como gobierno teocrático. Y la clave de ello, la proporciona curiosamente su padre, Rafael Larco Herrera (1968: 576), quien, por supuesto, se basa en lo escrito por Urteaga (1919: 64):

“Según su investigación [de Urteaga], la forma de gobierno de los Yungas era la teocracia, porque su gobernante era el sacerdote de su religión y el primero de los nigromantes, con una fuerte tendencia a la brujería y las prácticas de adivinación; el pueblo creía que su señor tenía el don de hablar a los seres invisibles y de interpretar la voluntad de los dioses. Siguiendo las evoluciones posteriores, la religión había llegado a concepciones teogónicas avanzadas”.

En diversos trabajos, Urteaga (1914: 28; 1919: 76, 196) siempre incide en la existencia en el antiguo Perú de edificaciones y monumentos yungas de extraordinaria facturación y, si bien, se lamentaba de que sólo quedase en pie un santuario – Pachacamac –, un castillo – la fortaleza de Paramonga – y un palacio – Chanchán –, su mera presencia ya suponía un revelador indicador de civilización. Así, en su artículo de 1921 “Las antiguas civilizaciones y razas del Perú”, Urteaga (1921: 287-288) expone sus razonamientos teóricos para sustentar esa opinión:

“Así como una fortaleza es todo un símbolo, que evoca en nosotros el momento histórico en que se define la vida sedentaria y marca el lindero definitivo, en el curso de las edades, entre la existencia nómada, incierta y dolorosa, y la vida agrícola reglamentaria y pacífica, en la que ya se ha determinado un estado psicológico colectivo: la preocupación por la defensa mutua y la propiedad agraria y en la que se ha definido una superioridad fundamental en el orden político, que es la que impone el esfuerzo de la masa social y la obediencia a prescripciones de finalidad colectiva; así también un santuario, donde se congregan las multitudes y donde se tributa culto a una divinidad protectora de la comunidad, es un paso adelantado en esa misma constitución político-social de una agrupación humana. Un santuario, para cuya construcción han sido necesarios esfuerzos enormes y múltiples, donde han laborado varias generaciones y se han derramado copiosas gotas de sudor y abundantes lágrimas, compañeras de las plegarias, revela también, que abandonado el culto del fetiche, protector del individuo o de la horda bárbara, se ha llegado a la concepción de una divinidad de atributos más elevados y protectora de la nación, y la que no debe amparar las necesidades particulares, sino las generales de la colectividad. Un Santuario revela, por lo mismo, el paso del individualismo débil y egoísta del salvaje y del bárbaro, al colectivismo fuerte y solidario del hombre civilizado, y es el lindero entre la incierta vida de la horda y la existencia de

la nación, con gobierno constituido, religión común y territorio propio. Desde este momento, la evolución progresiva se marca definitivamente en el agregado humano”.

Estas reflexiones de Urteaga demuestran la fuerte influencia que la sociología positivista de Durkheim ejerció sobre él, en concreto, la obra publicada en 1893 “La división social del trabajo”¹⁴⁹. Desde su evolucionismo sociológico, para Urteaga los pueblos primitivos llegan a la condición de civilización gracias a ese “estado psicológico colectivo”, que en términos de Durkheim es la “conciencia colectiva”, y que se manifiesta en ese “colectivismo fuerte y solidario del hombre civilizado”, a saber, la “solidaridad social” durkheimiana¹⁵⁰. En este punto merece la pena hacer una pequeña digresión y detenerse en un capítulo intitulado “Los orígenes de la civilización” que aparece en el tomo primero de “Historia de la Civilización” publicado en 1936 por Urteaga. En dicho capítulo Urteaga (1936: 149-155) expone su teoría de que la ciudad es una condición indispensable de civilización y que surge a medida que se desarrolla y progresa la agricultura, imponiéndose entonces la división del trabajo, que a su vez hace progresar la agricultura, el comercio, la industria y las artes.

Resulta particularmente llamativo que en ninguno de estos textos Urteaga aluda al Estado como característica esencial de la civilización, y también en este posicionamiento participa de las ideas del sociólogo francés. De acuerdo a Durkheim, la conciencia colectiva rige en las sociedades primitivas, mientras en las sociedades modernas la función cohesionadora de esa conciencia colectiva es sustituida por el Estado, como una expansión del aparato legal y administrativo. Para Urteaga (1931:

¹⁴⁹ En su primera obra, “La división del trabajo social”, Durkheim presenta su propia teoría de la evolución de la sociedad en la que la raíz del cambio social se encuentra en la división social del trabajo (Lucas 1995: 101-102).

¹⁵⁰ Durkheim examina la evolución social desde el concepto de “solidaridad social”, a partir del cual discierne los diferentes tipos de solidaridad, los caracteriza y clasifica evolutivamente. De modo que las sociedades primitivas se identifican con la “solidaridad mecánica”, en tanto las sociedades modernas se caracterizan por la “solidaridad orgánica”. Según Durkheim en las sociedades simples y primitivas, a saber, aquellas donde existe una limitada división del trabajo, que funcionaban como un sistema de entidades segmentarias, uniformes y con poca diferenciación social, rige la “solidaridad mecánica” basada en la cohesión de los individuos a través del dominio de una “conciencia colectiva”, entendida como el conjunto de maneras de obrar, de creencias y de sentimientos experimentados en común por todos los miembros de una misma sociedad (Harris 1979: 404; Service 1990: 55; Lucas 1995: 111). La particularidad de esta “conciencia colectiva” es que está dotada de un poder de coacción para imponer a los individuos de su sociedad ciertas reglas obligatorias de conducta, ya sea a través de la moral y la educación o mediante la fijación de sanciones a quienes infrinjan tales reglas (Lucas 1995: 105, 111). En cuanto a la “solidaridad orgánica”, es la forma de cohesión de sociedades más grandes y complejas y que se expresa en la especialización del trabajo, con lo que se multiplica e intensifica la dependencia mutua entre la integración del individuo y el grupo social (Lucas 1995: 105).

36), la historia no es otra cosa que la sociedad en el tiempo, de ahí que emprendiera el estudio del pasado prehispánico peruano sobre la base de categorías sociológicas como la familia, el clan, la horda, la fratría, la tribu, culminando con el reino y el imperio, es decir, percibía la evolución como la suma agregados sociales simples hasta transformarse en otros más complejos (Pardo-Figueroa 2001: 243). El pensamiento “sociologista”¹⁵¹ de Durkheim va a influir sobremanera en Urteaga, de ahí que va a interpretar la aparición del Estado desde tesis “sociocentristas”, a saber, es la sociedad quien en su progreso hace aparecer el Estado y, en consecuencia, no cabe clasificar a las antiguas civilizaciones del Perú como estatales, por cuanto es una característica de las sociedades modernas. No obstante, en sus obras dedicadas al estudio de los incas – v.g. “El Imperio Incaico. En el que se incluye la historia del ayllu y familia de los Incas” de 1931 –, Urteaga (1931: 186, 296) sí que emplea la denominación de “Estado Inca”, pero concebido como la organización política, legal y administrativa de un imperio¹⁵².

Ciertamente, en el segundo tomo de “Los Mochicas”, en el capítulo “Gobierno” Larco (1939: 138) empleó el término “Estado”, pero, tan sólo en esta ocasión:

“Los jefes mochicas eran gobernantes omnipotentes, y es así como disponían de las vidas de sus subordinados cuando no le imponían castigos a veces temerarios. En manos de estos grandes señores estaba concentrado el gobierno; eran ellos los que manejaban la máquina del Estado”.

¹⁵¹ Por “sociologista” se entiende el intento de explicar todos los fenómenos humanos en términos sustancialmente colectivistas excluyendo el papel de la libertad de acción del individuo.

¹⁵² Una respuesta a esta cuestión, la referencia entre los historiadores y arqueólogos al Imperio Inca como Estado, la proporciona la historiadora y peruanista alemana Stefanie Gänger (2006: 74-75): “En su trabajo sobre el cementerio de Ancón, Reiss y Stübel expresaron su admiración por el pasado inca en términos muy similares a los que se usaban para elogiar la Antigüedad clásica europea. Su admiración por el “nivel de cultura”, por “la perfección” de la arquitectura inca, por este “estado vasto y bien administrado, con sus obras monumentales y sus industrias muy avanzadas”, que “excitó la admiración de los conquistadores y sus seguidores”, recuerda el asombro europeo respecto de la Antigüedad griega y romana. Además, tanto ellos como Uhle compararon constantemente el pasado inca con el pasado griego y romano. Las analogías que los arqueólogos creyeron encontrar se explican por el lugar especial que los incas ocupaban en el discurso académico alemán. Se consideraba a estos como un pueblo *cultural* – término normalmente reservado para las sociedades europeas contemporáneas y la Antigüedad clásica griega – y, por lo tanto, fundamentalmente diferente del resto de las civilizaciones no europeas, a las que se denominaba pueblos *naturales*. De allí que los incas, en tanto pueblo cultural, se encontraran a un mismo nivel con las culturas clásicas y constituyeran un objeto de estudio e interés para los eruditos alemanes”.



Figura 35. Gobernante mochica regiamente ataviado. Además de sostener las características armas del guerrero mochica, maza y escudo, presenta un tocado de felino símbolo de ferocidad y poder (Larco 2001, tomo I: 205).

Ahora bien, pese a que se pudiera pensar que Larco consignó que los mochicas se organizaron políticamente como Estado, confiriéndole la significación que un antropólogo evolucionista del siglo XIX como Morgan (1971: 137, 177, 257, 266) le adjudicó, esto es, como el aparato político de la civilización¹⁵³, la realidad parece ser más prosaica; Larco utilizó el término Estado sencillamente para identificar un gobierno centralizado y no se vio en la necesidad de volver a utilizarlo. Con respecto a esto, cabe reproducir un pasaje de Urteaga (1936: 159) de ese mismo capítulo “Los orígenes de la civilización” de su “Historia de la Civilización”, que no sólo recuerda a la “solidaridad

¹⁵³ En su más célebre obra “Ancient Society” de 1877, Morgan prosiguió en la senda de la tradición heredada de los filósofos sociales de la Ilustración con sus “teorías del contrato social”, quienes hicieron corresponder los conceptos latinos de “civitas” – organización administrativa y política – y “civilitas” – la condición de civilizado –. De tal modo Morgan (1971: 80, 129, 137), desde una perspectiva antropológica evolucionista, consideró el Estado como la organización política que fundada sobre el territorio y la propiedad representaba el estadio más avanzado de desarrollo de una sociedad, a saber, la civilización.

mecánica” de Durkheim, sino que describe cabalmente los métodos de gobierno que Larco adjudicará a sus mochicas:

“El esfuerzo que ha demandado levantarlos [las colosales construcciones de la antigüedad] supone vínculos de solidaridad y de gobierno, que no han surgido sino merced a una autoridad central, instruida y vigilante, que circunscribía las obligaciones de muchos en beneficios de todos. Los monumentos, representando esfuerzos comunes o necesidades institucionales revelan un positivo progreso en el pueblo”.

Así pues, cuando Larco alude a los gobernantes que “manejaban la máquina del Estado”, está haciendo referencia a esa autoridad central necesaria para asegurar el bienestar y el progreso del pueblo. De hecho, en 1945 Larco publicó “Los Mochicas (Pre-Chimu, de Uhle y Early Chimu, de Kroeber)”, una obra concebida como una auténtica síntesis etnográfica que compendia no sólo las informaciones e interpretaciones de los volúmenes publicados en 1938 y 1939, sino también de los capítulos restantes que no llegaron a ver la luz; y, en esta obra Larco (1945b: 24), pese a que dispuso de tiempo para reformular ciertos posicionamientos teóricos, en su acápite dedicado al gobierno no empleó en ningún momento el término Estado:

“Estimulando a su pueblo por un lado y castigando con severidad todas las faltas, el gobierno mochica, dinástico, teocrático y omnipotente, forjó, al calor de una fe robusta y bien orientada, esta civilización que es hoy orgullo de nuestro pasado prehistórico”.

Es más, en ese mismo epígrafe Larco (1945b: 24) consigna:

“Severos y despiadados en la imposición de la justicia, [los gobernantes] castigaban a los delincuentes mutilándolos; cortábanles el labio superior, la nariz y los pies...”.

En tanto, Urteaga (1919: 66-67) había escrito:

“Al criminal, asesino, blasfemo o irreverente con el Príncipe, se le daba una muerte cruel, mutilándole...; se le privaba de la vista, se le cortaban las extremidades o se le afeaba horriblemente, rebajándole las narices y los labios”.

Asimismo, en el apartado “Religión” de esa misma publicación, Larco (1945b: 42) expresa:

“Los grandes jefes eran los sumos sacerdotes, y por las vestimentas que de aquellos hemos encontrado en escenas de religión, creemos que los sacerdotes provenían de la nobleza y formaban una verdadera casta”.

Por su parte, Urteaga (1919: 64) había escrito:

“Fue su forma de gobierno teocrática, pues su régulo era al mismo tiempo el sacerdote de su religión y el primero de los nigromantes”.

En definitiva, se puede afirmar con certeza que los yungas de Urteaga (1919: 71), a saber, “un gobierno teocrático, donde el régulo era, a la vez, el juez, el sacerdote y el rey”, se reflejaron en los mochicas de Larco. De cualquier forma, cabe resaltar que Urteaga (1919: 66; 1923b) no sólo se fundamentó en informaciones etnohistóricas para apoyar sus hipótesis, sino que además supo escudriñar en los cántaros yungas los relatos y leyendas proporcionados por los cronistas. Sin embargo, aunque Larco utilizó una metodología de investigación idéntica a la de Urteaga, no se pueden comparar los estudios cerámicos de éste con los exhaustivos y vastos análisis de la cerámica mochica que el primero emprendió, entre otras cosas, por la magnitud de la colección del Museo de Chiclaín.

En conclusión, Urteaga (1921: 288) definió a la civilización de los yungas como una “nación, con gobierno constituido, religión común y territorio propio”, y esta caracterización es de suma importancia porque encarna el concepto que tiene Larco de los mochicas. Idénticamente a los yungas para Urteaga, los mochicas para Larco representan un concepto ideal de nación que emparentaba muy bien con aquellos ideales de espíritu nacional e identidad étnica con los que el romanticismo alemán del siglo XVIII impregnó a la arqueología noreuropea decimonónica y que personificó a inicios de siglo XX el arqueólogo alemán Gustaf Kossinna¹⁵⁴. Para Larco, los mochicas son una raza, un pueblo y una historia propia, en definitiva, una nación, cuyos lazos sociales que fundamentan esa unión inquebrantable son la lengua, la religión y el territorio que en conjunto forman la conciencia colectiva de los mochicas y que está representada por un gobierno común. Por ello, lo importante para Larco, como lo era para Urteaga, es esa conciencia colectiva que impulsa esos lazos, esa cohesión, esa solidaridad, y en donde esencialmente radica la fuerza del gobierno, de ahí que Larco (1939: 131), quien era abiertamente antagonista de la izquierda, declarase que los métodos de gobierno de los mochicas fueron de un marcado sentido socialista. Y, por descontado, esta interpretación se encuentra en un sentido análogo en Urteaga (1923b: 74):

¹⁵⁴ Se debe aclarar que las ideas de Kossinna estaban impregnadas de unas claras connotaciones racistas y, en gran parte debido a ello, ayudaron a reforzar el nacionalismo alemán. Aunque Kossinna murió en 1931, su ideario constituyó la base principal en el estudio de la prehistoria en las escuelas alemanas durante el régimen nazi (Trigger 1992: 158).

“Gracias a los descubrimientos de la arqueología, sabemos hoy que el indio, habitante del antiguo Perú, no sólo era el súbdito sumiso a un gobierno teocrático y siervo de un poder que reglamentaba su vida en un comunismo unilateral, sino el genial artista con una notable originalidad”.

Desde una perspectiva sociológica, el ideal yungas-mochicas de nación exige una fuerte autoridad central que imponga al interior de la sociedad ese derecho represivo que sanciona toda desviación, a lo impuesto socialmente a través de esa conciencia colectiva, en la conducta ajena; además, también, presupone un gobierno belicoso hacia fuera que defienda de los enemigos externos esa conquista intangible que supone su conciencia colectiva. Urteaga (1914: 32) manifiesta esta idea en varios de sus textos, pero donde mejor está representada no es a través de sus propias palabras, sino en una cita que reproduce del viajero y explorador austriaco Charles Wiener¹⁵⁵, cuando éste expresa lo que le supuso la contemplación de la fortaleza de Paramonga:

“Una fortaleza es siempre el broquel de una Nación. Una tribu salvaje, con la flecha y la honda, conoce el ataque, pero no tiene idea de la defensa inteligente y reflexiva. Un pueblo que quiere defenderse es siempre un pueblo trabajador; por eso, al contemplar las ruinas de Paramonga el espíritu se traslada a otras edades, y ve una nación formada, cuya existencia podría resumirse en esta doble tendencia: *comprender la guerra para vivir en paz*, desenvolver el prestigio militar para, a su nombre, elaborar una cultura”.

Larco conocía esta referencia, porque de hecho aparece transcrita en la ponencia de su padre para el congreso internacional de americanistas de Roma. Pero, más allá de lo anecdótico, de acuerdo a Larco (2001, tomo I: 199-200), la belicosidad de los mochicas no es, sino, fruto de sus exigencias vitales por “adquirir terreno suficiente para el natural desarrollo de su población”:

“Hay que suponer, además, que los mochicas – pueblo de artistas –, que sólo vieron en la conquista una forma de asegurar su tranquilidad para el normal desarrollo de su vida, no estuvieron animados de ferocidad ni de espíritu sanguinario en la guerra. Nos inclinamos a creer que sus jefes, con ideas contrarias a las del soberano chimú, ambicionaban más el orden y la paz que la guerra para su pueblo¹⁵⁶”.

Y Larco (2001, tomo I: 199-200), paradójicamente sustenta esta opinión pese a que él mismo en líneas siguientes añade que “las pictografías guerreras parecen

¹⁵⁵ Charles Wiener nació en 1851 y murió en 1919. La cita que transcribe Urteaga se encuentra en el libro de Wiener, “Pérou et Bolivie” de 1880.

¹⁵⁶ Compárese este texto de Larco con lo escrito por Urteaga (1919: 71): “y si fuéramos a creer a los informantes de 1542, la paz y el trabajo fueron la característica de sus dilatados gobiernos”.

probarlos lo contrario”, dado que “demuestran que las luchas eran crueles y de cuerpo a cuerpo”. Afortunadamente, se puede disponer de estos testimonios de Larco gracias a su publicación en 2001, ya que pertenecen al capítulo VII de “Los Mochicas”, intitulado “Régimen Militar”, y que no llegó a ser impreso en vida del autor. Y aun desconociendo cuando fue escrito este capítulo, al ser incluido en el tercer tomo de “Los Mochicas” se puede estimar que al menos en 1940 Larco ya disponía de un borrador completo.



Figura 36. Escena pintada en una botella asa de estribo mochica representando una sangrienta batalla cuerpo a cuerpo (Larco 2001, tomo I: 220).

En cualquier caso, lo relevante es que tanto Urteaga como Larco participan de conclusiones idénticas. Así como Urteaga (1919: 196) concluye:

“Yungas eran en su mayor parte, pues, los habitantes de ese inmenso polígono del territorio citado, y de índole guerrera y teocrática la constitución de sus gobiernos”.

Larco (1939: 141) va a determinar:

“A más del régimen de administración política [los gobernantes mochicas] encarnaban también el poder militar”.

Pese a la gran inspiración que Larco encontró en Urteaga (1919: 75) para dar contenido histórico a sus mochicas, también parece manifestar una profunda discrepancia con las variadas hipótesis aloctonistas que defendió el historiador, quien llegó a argumentar la “filiación indostana y asiria de los antiguos yungas”. Larco (1939: 12) hace referencia brevemente a esta cuestión en su capítulo “La Raza” del segundo volumen de “Los Mochicas”:

“Sobre el origen del hombre americano, además, se han formulado numerosas teorías e hipótesis tratando de la procedencia bíblica, egipcia, cartaginesa, fenicia, griega, indostánica, súmero-caldea-asiria, romana, hispana, francesa, inglesa, escandinava y noruega, oceánica, mongólica,

japonesa, siberiana. Sobre cada una de estas procedencias se han escrito libros enteros con razones mil y fundadas en similitudes lingüísticas y modos de vivir y obrar. Así mismo, están todavía en pie todas las teorías de las comunicaciones intercontinentales con sus sostenedores e impugnadores. Y el problema no está resuelto todavía”.

Ante esta problemática, Larco (1939: 43) expresa con rotundidad que considera “al hombre de América autóctono” y, por descontado, también autóctono al hombre peruano y con “su desarrollo sobre los llanos de la costa”.

Recapitulando, la antropología evolucionista había asimilado la sociedad estatal con la civilización y, posteriormente, con los trabajos de sociólogos decimonónicos como Karl Marx o Max Weber, se había incorporado al concepto de Estado esa trascendencia institucional y funcional que lo reconocía como un conjunto de instituciones políticas que incorporaban la centralidad administrativa y el monopolio de la fuerza. Pero, Larco se cuidó mucho a la hora de caracterizar el gobierno de los mochicas como Estado y, en cambio, asimiló las tesis “sociocéntricas” de Durkheim que Urteaga había trasladado a la prehistoria del Perú. Y, por supuesto, cabe destacar que en la prolija literatura arqueológica de Larco no existe ninguna de las connotaciones normativas y heurísticas que el concepto de Estado iba a alcanzar desde los años cincuenta del siglo XX con la antropología neoevolucionista y posteriormente con la Nueva arqueología.

Es más que posible que Larco no tuviera suficientes conocimientos en cuanto a teoría política, que era materia central de la moderna sociología, pero, en todo caso, una explicación de esta cautela en cuanto a estos asuntos la proporciona el propio Larco (1939: 132):

“La falta de pruebas precisas nos veda, por ahora, el entrar en el conocimiento íntimo de la organización gubernativa mochica; ignoramos cómo se distribuía la administración. Sin embargo, con el auxilio de la cerámica obtenida en las necrópolis hemos podido aclarar algunos de los puntos que trataremos enseguida.

Estudiando detenidamente los llamados “huacos retratos” y las pictografías en todas las colecciones particulares de esta región y las existentes en el Museo “Rafael Larco Herrera”, hemos podido comprobar lo siguiente: 1º, la existencia del “Cie-quich” o Gran Señor y los infantes herederos; 2º, la existencia de “Alaec” o Caciques, representantes inmediatos del “Cie-quich”; y 3º, en qué consistían las actividades desplegadas por estos señores, sus usos, sus costumbres, sus ceremonias, etc.”

A pesar de sus palabras iniciales, Larco sí fue capaz de ir más allá de adecuar a sus mochicas las interpretaciones de Urteaga sobre los yungas, y pudo esbozar un tipo

de modelo de organización administrativa y territorial. La herramienta del arqueólogo norteño para introducirse en la naturaleza política de los mochicas será la cerámica funeraria y, en concreto, los vasos conocidos como “huaco retratos”¹⁵⁷ – ejemplares cerámicos de bustos-retratos – que, si bien Urteaga (1923b: 74) interpretó desde una faceta religiosa y ceremonial como “la representación fiel del difunto”, Larco (1939: 135, 160) vio en ellos la representación realista de los jefes o gobernantes, “de esa jerarquía aristocrática de la raza caracterizada por finísimas facciones y singulares expresiones de superioridad”. Gracias a sus minuciosos estudios, Larco (1939: 132, 135) distinguió que varias de estas reproducciones de rostros “se encontraban repetidos profusamente dentro de un solo sector o en la totalidad del territorio mochica” – entre los valles de Chicama y Santa –, de ahí que dedujo que se podía identificar una jerarquía de gobernantes con diferentes niveles de poder ejercido en diferentes administraciones territoriales y que denominó con términos en lengua Muchik. En su obra de 1945 “Los Mochicas (Pre-Chimu, de Uhle y Early Chimu, de Kroeber)”, Larco (1945b: 22-23) sintetiza lo expuesto en el segundo volumen de 1939:

“El Cie. quich o Gran Señor de origen divino, tuvo dominio en el territorio; su rostro por eso lo encontramos como ofrenda funeraria, en los yacimientos arqueológicos encontrados en el territorio mochica. Unas veces aparece en plena juventud e iniciándose en las funciones de gobierno y otras en la soberana majestad de gobernante absoluto, en cuyo rostro se advierten las huellas que han impreso las preocupaciones de mandar y organizar. El Alaec o Cacique era el gobernante regional, y por eso su efigie se la encuentra solamente circunscrita en determinado valle o sector administrativo. El Cie. quich y el Alaec, además de gobernantes eran también grandes jefes militares; eran los que guiaban personalmente a los ejércitos y operaban en las batallas. También desempeñaban el papel de sacerdotes; en las pictografías aparecen con los grandes colmillos, que prueban su origen divino”.

Larco explica la aparición de idénticos rostros de huacos retratos en diversos valles como la manifestación de esta jerarquía de gobernantes; de modo que si existían ejemplares iguales cuya procedencia se circunscribía a un solo valle, indicaba que tal

¹⁵⁷ En aquellos días, la atribución como retratos a estos singulares vasos cerámicos mochicas era generalizada entre los arqueólogos-historiadores peruanos; un ejemplo se encuentra en esta reflexión de Jorge Muelle (1933: 70): “Mientras el artista naska representa al hombre con expresión genérica, el muchik modela un hombre con especificación personal, sin omitir un lunar o una cicatriz. Uno estiliza lo general, en el otro hay “acentuación de lo individual” como dice Doering. Y la individualidad, lo psicológico, se refleja en el rostro. Es la razón de darle tanta importancia a la fisonomía, de tratar con gran cariño la expresión. Aquella cara de gesto severo, aquesta de risueño rictus, esa facies hipocrática, la ingurgitación de los párpados, la asimetría por recargos laterales, la descripción racial no pueden haber sido tratados sino en presencia del modelo: son *retratos*.”

personaje correspondía a un “Alaec”; y si la representación se extendía a través de todos los valles del territorio mochica se identificaba como un “Cie-quich”. Así pues, Larco pudo descubrir en la figura del “Cie-quich”, que se correspondía con el máximo gobernante, sumo sacerdote y jefe militar, a aquellos régulos de los yungas a los que aludía Urteaga (1919: 64). Resulta interesante detenerse a examinar la explicación que ofrece Larco (1939: 136) para sustentar sus hipótesis de los huaco retratos:

“La propagación de sus rostros obedecía al sentimiento político religioso del pueblo; pues así como en la actualidad está en boga difundir los retratos de los gobernantes en sus respectivas naciones; de la misma manera entre los Mochica se acostumbró a repartir el busto escultórico del Gran Señor en todo el territorio de su mando o del Cacique en la jurisdicción que le correspondía”.

Otra cuestión relevante que indica Larco (1939: 136-138) es que, dado “que todas las representaciones escultóricas relacionadas con un mismo individuo están dotadas de igual técnica de modelado”, en algunas series de retratos se podía comprobar el rostro de un mismo individuo en diferentes edades; es decir, por cuanto unos mismos huaco retratos muestran una idéntica tipología de asa-estribo, Larco (1939: 138) infiere que deben pertenecer a una de las épocas del desarrollo del arte alfarero mochica:

“Esta observación es de gran interés porque nos ratifica en forma fehaciente la existencia de los gobiernos de estos grandes jefes en diferentes épocas de la vida de esta unión de tribus al mando de “régulos” o como quiera llamárseles. Más tarde, después de un estudio detenido, creemos que nos será posible precisar la época y la sucesión de las jerarquías gobernantes, teniendo en cuenta los estilos que predominan en cada una de ellas”.

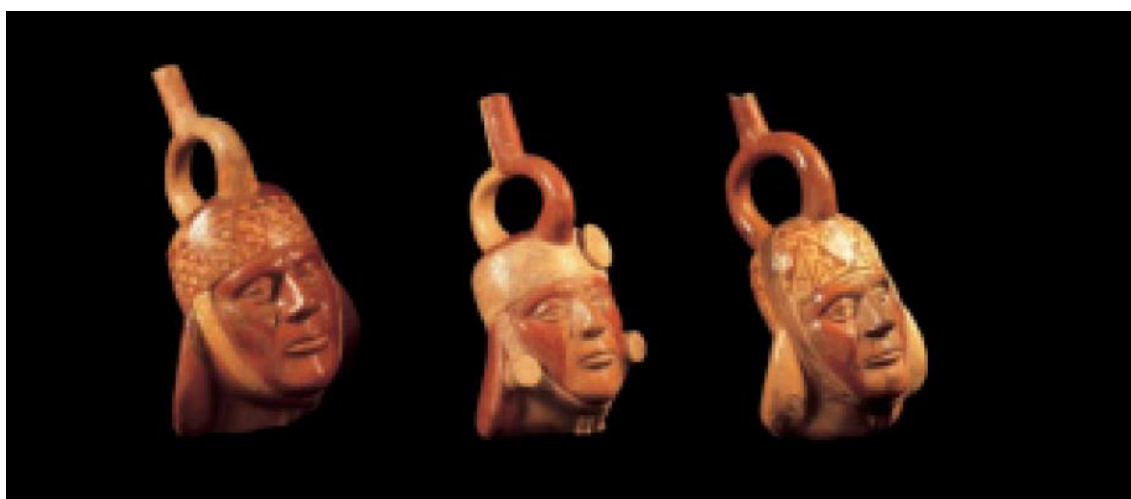


Figura 37. Huacos retrato representando un mismo gobernante mochica. Cada vasija fue hallada en valles distintos, Chicama, Virú y Santa (de izquierda a derecha) (Larco 2001, tomo I: 182).

En primer lugar llama la atención que Larco recurra al uso de la expresión “unión de tribus” para caracterizar el modo de gobierno de los mochicas, a la par que en otra ocasión usa el término Estado; pero lo cierto, es que poco le importaba esta cuestión, dado que lo relevante para él es que los mochicas alcanzaron un alto grado de civilización. En segundo lugar, y quizá lo más destacado es que estas informaciones de Larco demuestran la preeminencia del razonamiento historicista sobre el cronológico, en la medida que su propósito por establecer un procedimiento cronológico a partir de las diferencias tipológicas en los estilos cerámicos es, fundamentalmente, un recurso orientado a reconocer la sucesión de distintos linajes de gobernantes (Kaulicke 1994: 329; 1998: 106; 2001: 108).

A modo de corolario, cabe reproducir los últimos párrafos del capítulo VI, “Gobierno”, con los Larco (1939: 160, 163) cierra el segundo tomo de “Los Mochicas” y que compendia todo el bagaje de conocimientos históricos sobre el pasado prehispánico del Perú que adquirió gracias a la inspiración de su padre y a la influencia que ejerció Urteaga con sus escritos y que, en definitiva, sirve para certificar que los mochicas alcanzaron las más altas cotas de civilización de la antigüedad peruana:

“Esta jerarquía aristocrática, dueña de la ley y del poder, que tuvo en sus manos el gobierno del pueblo mochica, fue pues la que trazó la trayectoria luminosa de organización que hoy se abre a nuestro entendimiento.

Conquistaron las tierras necesarias para el normal y fructífero desarrollo de la población y dentro de ella implantaron la más admirable técnica agrícola del pasado, sujeta a principios netamente científicos; impulsaron una floreciente minería, cuyos secretos nos son todavía desconocidos; cruzaron su territorio de magníficos caminos y fomentaron las artes, consiguiendo una elevación espiritual para su pueblo que se tradujo en las más notables pictografías, esculturas, tallados y sonos musicales de deleite. Todo esto cobra mayor gloria frente al imperio de una hermosa religión monoteísta¹⁵⁸, signo de la más elevada cultura, bajo cuyos emblemas surgieron los monumentales templos que hoy causan admiración, templos sólo contruidos gracias al calor del amor del pueblo sabiamente orientado hacia la acción de una fe robusta, que es precisamente la que levanta esta civilización, que no tiene igual en el Perú prehistórico”.

¹⁵⁸ En la publicación original aparece la expresión “religión monogenista” en lugar de “religión monoteísta”; sin lugar a dudas, se trata de una errata del editor, ya que Larco (2001, tomo II: 350) en sus manuscritos no publicados de “Los Mochicas” dedicados a la religión, menciona que está “basada en el principio monoteísta”.

3.2.3.2. Urteaga, Larco y la religión mochica

Larco finaliza el segundo volumen de “Los Mochicas” con una referencia a la religión monoteísta de este pueblo prehispánico; aunque en su momento dicha declaración debió de causar bastante revuelo, debe entenderse que, de acuerdo al pensamiento de Larco, a una alta civilización le corresponde la más civilizada de las concepciones religiosas. Cuando Larco empezó a dedicarse a la arqueología a fines de los años veinte, Urteaga (1914: 11-12) llevaba tiempo argumentando una religión monoteísta en la antigua cultura de los yungas, que habría evolucionado desde los periodos “totemista”, “fetiquista” y “politeísta”, y que tendría en el santuario de Pachacamac el principal lugar de culto de su deidad única. Pero Larco era arqueólogo y no historiador, así que necesita probar arqueológicamente que sus mochicas fueron realmente monoteístas. Y esta idea que Larco llevaba pergeñando desde que comenzó a estudiar la cerámica yunga-mochica, encontró en las excavaciones realizadas por Tello en 1933 en las ruinas de Punkurí en el valle de Nepeña el impulso inicial para poder apoyar su hipótesis en evidencias arqueológicas. El descubrimiento del ídolo de Punkurí, que Tello argumentó que representaba la divinidad Jaguar original de Chavín y que habría de convertirse en el Wira Kocha de los incas, fue interpretado por Larco (1938: 35) como la prueba de que la divinidad máxima de la costa fue el felino y que su culto fue allí donde tuvo su origen, propagándose hacia el norte, a Cupisnique, y hacia la sierra, a Chavín. A través de Cupisnique fue como estas creencias religiosas que giraron alrededor del felino fueron asimiladas por los mochicas y expresadas en su arte. Y, así como Tello (1923a) defendió que el dios Jaguar habría sufrido distintas transformaciones en el arte de todas las culturas andinas, pasando por diferentes fases de idealización y antropomorfización, Larco (1938: 31; 1941: 149-151) mantuvo que la divinidad felínica de Punkurí fue adorada en su forma animal como un verdadero tótem y que en su evolución religiosas y artística pasó a Cupisnique como felino estilizado y a la cultura Mochica como representación humanizada, encarnando a “Ai Apaec”, es decir, a la divinidad suprema de los mochicas.

Por descontado, Larco encuentra respaldo teórico en los escritos de Horacio H. Urteaga. Como se ha mencionado anteriormente, el principal referente bibliográfico de Rafael Larco Herrera en sus estudios sobre la historia peruana precolombina era Urteaga, y su hijo debió tener acceso a prácticamente todas las publicaciones del historiador cajamarquino. Urteaga había publicado distintos textos dedicados a la

religión, mitos y divinidades entre las civilizaciones yunga – Nazca y Mochica – y Larco va a retomar varias de las teorías de éste. Así, por ejemplo, Urteaga (1919: 125-127; 1924: 9) sostenía que la representación de la cabeza de felino era un tótem extendido por todo el litoral habitado por los yungas, considerándose el jaguar como un símbolo del poder supremo por identificarse con la fuerza y la ferocidad. En tanto, Larco (1941: 149) en su monografía “Los Cupisniques”, escribe:

“Como ya lo hemos descubierto en nuestro estudio de la religión mochica, el felino entró a la adoración de los primitivos costeños por sus atributos de fuerza y poder”.

Pero, más allá de estos puntos de vista concordantes, lo que Larco va a atesorar de Urteaga es su concepción de la evolución religiosa y cómo ésta se manifiesta en el arte. En un artículo recopilado en 1919 intitulado “El fetichismo de los yungas y los huacos simbólicos de Nazca y del Chimú”¹⁵⁹, Urteaga (1919: 110) consigna:

“Los pueblos primitivos trasladan, en primer término, a su arte la preocupación religiosa. El dibujo y la estatuaria han servido para representar primero al fetiche y al ídolo, al tótem, y, en general, al mito más o menos progresivo, y sólo más tarde han hecho a la imagen del hombre, partícipe de las dotes del arte; y esto, no obstante, la representación humana en la pintura y la escultura, ha principiado por los dioses, ha seguido por las personificaciones y los héroes, y, sólo más tarde, ha alcanzado al tipo realmente humano: sabio, rey, sacerdote o guerrero. Esta es una ley universal y se expone como premisa”.

Según Urteaga (1919: 127), las sociedades humanas habrían transitado en su evolución religiosa por distintas etapas que eran plasmadas en sus expresiones artísticas. En este sentido, Urteaga va a adoptar las ideas del antropólogo y arqueólogo inglés John Lubbock¹⁶⁰ sobre la evolución de las creencias religiosas. En su obra de 1870 “Los orígenes de la civilización y la condición primitiva del hombre”, Lubbock (1888: 178) había establecido que las etapas primordiales del pensamiento religioso son: ateísmo; fetichismo; culto de la naturaleza o totemismo; chamanismo; idolatría o antropomorfismo; y condición moral de la religión – integrando dos fases, monoteísmo y monoteísmo ético –. De modo que, tomando como referencia a Lubbock, Urteaga considera que los antiguos pueblos yungas de la costa peruana en su evolución religiosa

¹⁵⁹ En las fechas en que Urteaga escribe este artículo aún persistía la denominación general de Chimú para las cerámicas mochicas.

¹⁶⁰ John Lubbock nació en Inglaterra en 1834 y murió en 1914. Fue uno de los primeros seguidores de Darwin en aplicar la teoría de la evolución a la arqueología prehistórica (Trigger 1992: 114).

progresaron desde el fetichismo, a saber, la adoración a un fetiche u objeto inanimado generalmente de origen natural – piedra, pluma, planta, etc. – al que se le atribuye una fuerza mágica, hacia el totemismo, identificado con el culto a los animales y los elementos de la naturaleza – agua, tierra, fuego, cielo – considerados como divinidades sobrenaturales. Esta idea de Urteaga encuentra su parangón en Larco (1938: 18), quien en el primer tomo de “Los Mochicas”, con referencia a unas pictografías que aparecen alrededor de las ruinas de Queneto afirma:

“El felino, el cóndor, la serpiente y la iguana son ciertamente animales que constituyen el núcleo principal de las divinidades de la religión zoólatra de los primeros pobladores del Perú, creencia que sobrevive en algunas prácticas religiosas de los mochicas”

En otro texto de 1924 intitulado “El totemismo en la cerámica yunga del Perú”, Urteaga (1924: 7) comienza su exposición aclarando:

“En la evolución religiosa, marca el totemismo una faz adelantada. La creencia en los fetiches, grosera y sensualista, no ofrece aún el desenvolvimiento de ideas generales y abstractas; pero el concepto del ser superior y sobrenatural, desconocido en el fetichismo, se esboza en la creencia totémica”.

Tal como dictaminó Lubbock, para Urteaga (1924: 7-8) el totemismo se desenvuelve o se desarrolla a partir del fetichismo, progresando hacia un naturalismo religioso, por el cual se adopta la creencia en seres superiores que representan o habitan en la naturaleza; pero, a diferencia del fetiche, el cual se adora en sí mismo, el tótem es ya un símbolo de los atributos de las divinidades supremas: el poder, la sabiduría, la fuerza, la astucia, etc. El totemismo yunga, según Urteaga (1924: 9, 13-17), expresó palmariamente en su arte cerámico este simbolismo trascendental que insinúa el concepto de la divinidad, pero, alcanzó tal grado de desarrollo que anticipó el culto idolátrico que se refleja en la antropomorfización del mundo sobrenatural:

“Cuando el arte traduce este simbolismo exuberante; cuando el arte se apodera del tótem, imprime al concepto rudo y simple del creyente, una espiritualidad cada vez más alta. Al simbolismo concreto, realista, duro, material, **anima vilis**, lo transforma en representación humanizada, un poco abstracta y real, simple y cada vez más sutil, hasta llegar a una pura abstracción, en donde la cualidad característica del tótem, apenas está representada en un elemento significativo, que traduce, con sus rasgos esenciales, la figura imaginaria. Una preocupación mística en el desenvolvimiento del arte, supone la **estilización**¹⁶¹ de las formas.

¹⁶¹ Las palabras en negrita aparecen tal cual se reproducen en el texto original.

Transporte de la realidad a la espiritualidad, de la concreción a la abstracción, de la simplicidad a la generalidad, de la forma como elemento esencial de la idea, a la idea como elemento esencial de la forma” (Urteaga 1924: 22).

De acuerdo a Lubbock (1888: 178), la idolatría o antropomorfismo es aquella etapa en la cual los dioses adquieren más completamente la naturaleza de hombres, si bien son más poderosos que éstos; con todo, las divinidades, que se representan con imágenes o ídolos, todavía se dejan persuadir dado que son parte de la naturaleza y no sus creadores. Asimismo, Lubbock (1888: 301-302) indica que el ídolo adopta ordinariamente la forma humana y la idolatría se enlaza estrechamente con la forma de religión que consiste en el culto de los antepasados:

“Cuando la religión adquiere un carácter más intelectual, cuando abraza la fe lo mismo que el sentimiento, la creencia lo mismo que el misterio, el hombre concibe por primera vez la divinidad como un ser semejante a él en forma, carácter y atributos, aunque más sabio y poderoso. Es una de las razones por las cuales los dioses son antropomorfos en esta fase.

Otra consiste en que la autoridad creciente de los jefes y reyes ha familiarizado el espíritu con la existencia de un poder mayor que ninguno de los concebidos hasta entonces” (Lubbock 1888: 307-308).

Por consiguiente, Lubbock (1888: 444) relaciona funcionalmente el estadio de la idolatría “con sus sacrificios, sus templos y sus sacerdotes”, con la estructura social en la que se produce el “crecimiento gradual del poder de los jefes y los sacerdotes que condujo al antropomorfismo” (Harris 1979: 175).

Las citas anteriores del antropólogo inglés conectan cabalmente con lo expresado por Urteaga (1924: 19) en “El totemismo en la cerámica yunga del Perú”:

“Defendemos pues la tesis de que siendo la religión un símbolo, los cultos son el reflejo de la cultura de un pueblo; de esa cultura-interior que es el proto fenómeno de la cultura-exterior, que se ofrece en las estructuras políticas, en las organizaciones sociales, en las manifestaciones de la plástica, en los sistemas filosóficos, en las teorías físicas y matemáticas y en las creaciones jurídicas y literarias”.

Más concretamente, si bien Lubbock (1888: 308, 320, 334, 350-351) entiende que los incas pudieran encajar en la fase de la idolatría, pues al Inca se le adoraba como un dios y existían templos y sacerdotes, en cambio, consideró que, dado que consumaban sacrificios humanos, se trataba de una raza semicivilizada cuya religión era independiente de todo linaje de consideraciones morales. Si para Lubbock (1888: 353, 355), los salvajes no poseen sentido moral y, por ende, no conciben la idea de una divinidad creadora y bienhechora, para Urteaga (1924: 19), “en la oscura mente del

hombre primitivo ha palpitado siempre la idea de Dios con los caracteres de superioridad máxima y de perfección acabada”, y la prueba de ello es el culto totémico yunga traducido en su arte:

“El totemismo yunga es así la manifestación de un simbolismo trascendente, en que se ofrece el concepto de la divinidad con atributos de perfección y excelencia tales, que, trascendiendo a la vida, recomendaban, a la admiración humana y al estímulo, cualidades de orden superior, seriación de verdaderas categorías morales; el valor, la fuerza inteligente, la destreza y la agilidad, la gracia y la belleza, la fecundidad y el esplendor”.

La conclusión a la que quiere llegar Urteaga (1924: 22) aparece ya clara en este párrafo:

“El totemismo así, no representa sino el paso avanzado hacia un monoteísmo, que se elabora en las entrañas de una cultura. Los seres deificados son otros tantos atributos de la divinidad suprema. No importa que el vulgo ignaro les dé una individualidad separada, y haga de ellos seres consustanciales, puesto que para las élites directoras, que al fin imponen sus ideas fuerzas, estos factores son simples reflejos de un elemento que los resume y confunde, de una divinidad imponente: motor, eje, centro, germen, origen y causa de todo”.

En definitiva, el naturalismo religioso, la humanización de las divinidades, la estilización de las formas, el simbolismo y la abstracción, son características contenidas en las expresiones artísticas de los yungas, que demostrarían para Urteaga una elevada concepción religiosa y moral que traspasaría el culto totémico y que contendría la esencia del monoteísmo. No cabe duda de que Larco (1938: 31) conoció cuanto menos este artículo de Urteaga, pues le brinda un completo apoyo para sostener su postulado acerca de que la antropomorfización de la divinidad felínica que acontece en el arte de la cultura Mochica supone una evolución en las creencias religiosas respecto al totemismo Cupisnique. Más difícil parece que el arqueólogo norteño pudiese haber leído la obra de 1912 “Las formas elementales de la vida religiosa” del, tan apreciado para Urteaga, sociólogo francés Émile Durkheim (1982: 60):

“Pues bien, el antropomorfismo, muy lejos de ser primitivo, es rasgo distintivo de una civilización relativamente avanzada. En los orígenes, se concibe a los seres sagrados bajo una forma animal o vegetal, de la que la forma humana no se desgaja más que de manera lenta”.

Aunque Larco nunca publicó en su monografía “Los Mochicas” el capítulo dedicado a la religión, en 2001 se presentó la recopilación en dos tomos de la obra completa y se pudo acceder a la totalidad de los escritos inéditos que iban a integrar todos los capítulos proyectados. De tal manera, hoy día se dispone de los manuscritos

originales de Larco y cobra especial relevancia el capítulo consagrado a la religión mochica, porque en él explicita de manera profusa sus razonamientos para sustentar una de sus más polémicas hipótesis, el monoteísmo mochica. Como se advertirá en este extenso texto, Larco (2001, tomo II: 272-273) sigue fielmente las ideas de Urteaga sobre la plasmación de la evolución religiosa en el arte, a través de las que construye su relato acerca de las concepciones religiosas de Cupisnique y Mochica:

“La existencia de este poder materializado en el felino, que recibe la veneración de todos los corazones cupisniques, se acentúa cada día más y más, a medida que el espíritu se amplía y conquista nuevas esferas filosóficas. La forma idealizada nace de la obsesión del hombre por ir cada vez más allá, por plasmar su concepción abstracta. Y ésta no une simplemente al felino con la naturaleza en sus manifestaciones botánicas y zoológicas, sino que le imprime ciertos rasgos humanos, al mismo tiempo que le dota de caracteres comunes a todas las representaciones que constituyen los atributos divinos. Así, observamos que en sus miembros superiores porta dardos o cetros que simbolizan la fuerza dominadora y representa la conjunción de los poderes que rigen la vida y que se escapan al análisis. Se presenta como la divinidad de la fecundación y creación del mundo. La naturaleza toda se conjuga en ella armónicamente por obra del artista que materializa el sentimiento, que crea la concepción abstracta de la divinidad.

Con el venir de los nuevos tiempos y siguiendo la misma marcha progresiva, se perfecciona esta deidad día a día, hasta llegar al máximo en el pueblo mochica, donde desaparece como verdadera divinidad para convertirse en un símbolo del creador supremo, cuyas fuerzas están latentes en el mundo y a quien no se le conoce ni se le puede representar materializado. Luego, el felino, que constituye primero la divinidad material de los primitivos costeños, al antropomorfizarse en grado sumo se estatuye en el símbolo sublime, en la imagen de principal veneración del pueblo mochica, que no lo tiene precisamente por la esencia celestial, sino por el emblema más caracterizado, por su expresión, más acorde con su herencia ancestral que no puede destruir la evolución.

El rezago zoólatra de los primitivos se mantiene vivo, al igual que en el cristianismo se manifiestan los rasgos paganos, huellas que son propias de la misma transformación. Y entonces presenciamos, a través de todas las manifestaciones artísticas mochicas, que para la expresión de la divinidad o de la influencia de ella en las demás cosas, se recurre al rasgo felínico como el más caracterizado y único. La felinidad campea entonces en todo lo que tiene de poderoso. Por lo tanto, constituye el felino, en el alma mochica, el símbolo único del ser supremo que está sobre todas las cosas. Su poder está representado en la alfarería por él mismo, ya brotando de las montañas, ya antropomorfizado. De allí también que la felinidad esté presente en la flora, en la fauna, en fin, en todas las manifestaciones de la actividad vital, en materializaciones que a simple vista ofrecen gran diversidad, lo que dio origen para atribuir a los mochicas diversidad de “ídolos” o “tótems”, pero el análisis ha establecido ya terminantemente su unidad.

De la misma manera se acentúa esta unidad en las diversas representaciones del felino cuya antropomorfización llega al límite, cuando su origen es delatado únicamente por los grandes colmillos que sobresalen de los labios. Este motivo no es sino la representación de la divinidad visible que simboliza la encarnación del ser supremo en el hombre y que está al alcance de todos los seres terrenales; que se encuentra en todas las actividades de la vida, y que la lengua mochica la denomina: Ai Apaec o “Hacedor”, a quien se consideró como el mentor y director divino en todo lo existente; el superhombre, cuyos atributos divinos fueron objetos de pleitesía y adoración de los demás. El inquieto espíritu mochica, que sentía las manifestaciones divinas en todo, que comprendía bien el gran poder extraterreno, da un paso decisivo y de avance en su concepción religiosa al presentarnos la materialización de Ai Apaec, al que desdobra de la figura simbólica de la divinidad suprema: el felino. Forja de su unión con el hombre la divinidad personificada, humana, capaz de recorrer la tierra rigiendo los destinos y todos los actos de la vida material. Ai Apaec es la transmigración de los poderes de la divinidad suprema. De la potencialidad animal, de la potencialidad física, se pasa a la potencialidad intelectual, a la potencialidad razonadora”.

En estos párrafos Larco está presentado a la divinidad suprema de los mochicas, Ai Apaec¹⁶², que encarna al “creador del mundo y de todas las cosas” y, en consecuencia, aunque sin nombrarlo explícitamente, está atribuyendo un monoteísmo¹⁶³ a la religión de los mochicas (Larco 2001, tomo I: 246). Habrá que esperar al final del capítulo dedicado a la religión para que Larco (Larco 2001, tomo II: 346, 350) declare “la religión mochica como la más grande y expresiva de América”, por cuanto “esta religión, basada en el principio monoteísta, no puede ser sino producto de la perfección espiritual, que exige la contribución ordenada y selecta de mentes”.

¹⁶² El arqueólogo peruano Henry L. Gayoso (2014: 352) sostiene que “el vocablo *aiapaec* (hacedor) no es el nombre propio de algún dios [andino], sino uno de los tantos epítetos o adjetivos con los que se resalta o ensalza en los rezos al dios de la religión cristiana traída por los conquistadores españoles, y traducidos, entre otros idiomas, al mochica”. En consecuencia Gayoso (2014: 351) concluye que “no es correcto denominar con los nombres *Aiapaec* o *Chicopaec* a cualquier deidad, ni mochica ni chimú”.

¹⁶³ Cabe recordar que para Lubbock (1888: 178), en el monoteísmo la divinidad se presenta no sólo formando parte de la naturaleza, sino como creadora de ésta (Harris 1979: 175).



Figura 38. Representación escultórica de Ai Apaec, demiurgo y héroe civilizador, saliendo de una concha como vencedor del monstruo Strombus (caracol marino) (Holmquist (comp.), 2015: 211).

De todos los capítulos proyectados para su magna obra “Los Mochicas”, este capítulo XV, “Religión”, es el más extenso y en el que más reflexiones teóricas contiene y, pese a ello, todo induce a pensar que Larco (1941: 149) finalizó su redacción antes de la publicación en 1941 de “Los Cupisniques”:

“El estudio que hemos venido haciendo sobre la religión de los antiguos mochicas nos ponen en condiciones de intuir sobre las ideas religiosas de los cupisniques, así como del estado de las creencias en los pueblos que le antecedieron”

En conclusión, para Larco (2001, tomo I: 297; tomo II: 271) la atribución de monoteísmo a los mochicas fue consecuencia natural, no tanto de sus estudios iconográficos de la cerámica, como de un profundo y meditado análisis antropológico y sociológico de la “religión antigua”, de ahí que pudiera resolver que la religión mochica “fue la que más se acercó a la perfección y la que más fuerza espiritual tuvo”, como corresponde a “una de las culturas más adelantadas del Nuevo Mundo”. De cualquier forma, aunque esas opiniones puedan en la actualidad parecer extemporáneas, lo que merece destacarse es que Larco atribuye a la religión, que con prodigalidad y riqueza se

expresa en el arte de todos los pueblos de la costa peruana, ese carácter de fuerza impulsora de la civilización andina.

3.3.3.3. Larco y la cronología histórica de los mochicas

Para comenzar este epígrafe se va a transcribir un párrafo de Rafael Larco Herrera (1968: 568) de su ponencia “La Civilización Yunga”, ya que esa visión quimérica de esos líderes y señores de los antiguos pueblos peruanos influyó determinantemente en su hijo a la hora de recrear la historia de los mochicas:

“La forma general de gobierno entre estos grupos era una especie de monarquía “de clan”, similar a la de las tribus griegas en el periodo homérico. Uno de esos jefes, patriarca, “curaca” o cacique, cualquiera que sea el nombre que se quiera dar, de naturaleza bélica y de energía superior, obediente a los impulsos de su ambición, se impuso a los demás y redujo a un gran número a la obediencia. Así se formaron los primeros centros de dominación de manera que, más tarde, la acción de un señor se extendió, venció a todos los demás y permitió una dominación más consistente”¹⁶⁴.

En el capítulo VI, “Gobierno”, del segundo tomo de “Los Mochicas”, Larco (1939: 138) apuntó que “las épocas del desarrollo ascensional del arte alfarero mochica” se explicarían “en el capítulo dedicado a la cerámica”, el cual iba a formar parte del volumen cuarto y que se correspondería con el capítulo XI intitulado “Arte mochica”. Lamentablemente, tras la publicación de este segundo tomo, ninguno de los volúmenes programados llegó a ver la luz.

Durante sus primeros años como arqueólogo, Larco no mostró un especial interés por establecer una cronología precisa para sus mochicas y prueba de ello es que no se ocupó de estos problemas metodológicos en ninguno de los dos tomos publicados. Ahora bien, con el estudio de los huaco retratos pudo advertir que con una secuencia cronológica más refinada podía resolver ciertas interrogantes de naturaleza histórica, como comprender el curso histórico de la cultura Mochica. De modo que comprendió que para dar coherencia y veracidad a los relatos de la historia yunga-mochica era

¹⁶⁴ Con referencia al tipo de gobierno de los curacazgos del norte del Perú que fueron sometidos por el Imperio Inca, Urteaga (1933: 75) escribe: “Si quisiéramos hallar un símil en el esquema histórico de otras culturas, lo encontraríamos, y muy ajustado, en la monarquía de clan del periodo homérico entre los griegos. El curaca, en los pequeños reinos de América, valía tanto, como el *basileus* de aquellos extensos clanes: una superioridad marcada por la destreza y competencia en las artes manuales, en las faenas de la paz y en la estrategia guerrera”.

ineludible elaborar un marco cronológico, y que para ello podía fácilmente recurrir a la diversidad estilística que exhibía la cerámica mochica. Anteriormente Kroeber (1925), en sus iniciales estudios de la cerámica Proto-Chimú de Uhle, también había apreciado pequeñas diferencias entre conjuntos de ceramios, sobre todo en sus formas y contenidos iconográficos. Uno de los preceptos básicos del enfoque histórico-cultural adjudicaba a las frecuencias de cambio de los tipos artefactuales significaciones cronológicas, por lo que Kroeber intuyó que las variaciones estilísticas probablemente respondieran a factores cronológicos (Trigger 1992: 164, 182-183; Castillo y Donnan 1994: 147). Años después, como el mayor coleccionista de cerámica norcosteña de su tiempo, Larco contó con el privilegio de poder observar, literalmente en mano, estas variantes tipológicas del estilo cerámico mochica. Además, Larco conocía perfectamente las investigaciones de Kroeber en la costa norte, por lo que es razonable pensar que esos principios metodológicos destinados a comprender la variación estilística desde un punto de vista temporal y espacial que el antropólogo estadounidense introdujo en la arqueología peruana le resultarían familiares. Es más, a raíz de la visita a la costa norte en 1937 del arqueólogo estadounidense Alfred V. Kidder, Larco (2001, tomo I: 28) tuvo la oportunidad de conocerle personalmente y exponerle sus diversas teorías sobre los orígenes de las culturas costeñas. Por entonces, Kidder era uno de los investigadores más innovadores e ilustres en la arqueología histórico-cultural norteamericana, especialmente por sus aportaciones metodológicas en la construcción de cronologías que articulaba en sucesivos estadios de desarrollo cultural (Trigger 1992: 179-180).

Para 1938, Larco ya tenía en mente dividir cronológicamente la historia de los mochicas, cuanto menos, en cuatro periodos que iban a ser definidos a partir de una secuencia tipológica fundada en la evolución de la cerámica mochica. Así, como se ha mencionado en epígrafes anteriores, en el primer tomo de “Los Mochicas”, Larco (1938: 35, 50) sitúa cronológicamente la construcción del templo de Chavín “en los primeros periodos de los mochicas, antes de la dominación de Nepeña” y, asimismo, señala que “Nepeña decae y desaparece antes de los últimos periodos mochicas” a causa precisamente de la invasión del valle por parte de los mochicas.

A pesar de que no llegó a publicarse, en el tercer tomo de “Los Mochicas”, en concreto en el capítulo VII que lleva el título de “Régimen militar”, Larco (2001, tomo I: 199-200) ya presenta la primera reconstrucción histórica de la civilización mochica a partir de una secuencia tipológica de la cerámica mochica:

“El poderío mochica se desarrolló sobre la base de los dos valles más importantes de la costa norte del Perú: Chicama y Santa Catalina [Moche]. Fue en estos dos centros agrícolas y urbanos que los mochicas llegaron, después de mucho tiempo, a la perfección de sus artes e industrias, para más tarde desbordarse lentamente al sur e iniciar las conquistas de los valles de Virú, Chao, Santa y Nepeña, sucesivamente.

En todos los lugares conquistados influyeron con sus usos y costumbres, enseñaron su avanzado arte y erigieron el culto de sus dioses; construyeron magnas obras de irrigación y grandes caminos; en una palabra: elevaron a su mismo nivel cultural a todos los pueblos que vencieron.

La conquista mochica fue lenta y progresiva, y se inició en los últimos periodos de dominación. El fundamento de esta aseveración lo hemos encontrado analizando la cerámica hallada en los valles que formaron el territorio de este pueblo. En uno de estos valles se han identificado todos los tipos: desde el embrionario hasta el perfeccionado, como sucede con el valle de Chicama – el primer centro de origen de la cultura Mochica –; en cambio, hay otros donde se encuentran sólo algunos tipos de cerámica y que pertenecen a los más avanzados.

En el valle de Chicama encontramos todos los tipos de cerámica: desde el Pre-Cupisnique, de forma y técnica primaria; los llamados Cupisnique, en plena evolución; los representativos de los periodos de transición entre éstos y los mochicas; la primera etapa de la cerámica bícroma; y, por último, los ceramios de mayor tamaño y más perfectos, que representan la postrera etapa de desarrollo de la cerámica mochica.

En el valle de Santa Catalina desaparecen los exponentes del Cupisnique y los del periodo de transición, y encontramos en abundancia los que corresponden a los primeros periodos mochicas, y todos los tipos de cerámica que le siguen, muy especialmente, los finísimos vasos – representan el más alto exponente del arte alfarero – que sólo se encuentran en las huacas del Sol y de la Luna (Valle de Santa Catalina) y pampas de Jagüey (Valle de Chicama). En el valle de Virú desaparecen los dos primeros estilos, es decir, aquellos vasos de gruesas líneas, parecidos a los cupisniques, siendo muy raros aquellos que más tarde calificaremos como del segundo periodo mochica, y los de tipo refinado. Sólo hallamos en este valle los huacos pertenecientes a los dos últimos periodos. Pero debemos advertir que en este valle encontramos un tipo de cerámica que hemos clasificado como Virú-Cupisnicoide, una mezcla de los vasos llamados negativos y cupisnique.

Más hacia el sur, en los valles de Santa y Nepeña, las necrópolis contienen únicamente el tipo de cerámica del último periodo, la de mayor tamaño y más práctica. Quiere decir esto que los valles fueron conquistados uno a uno en diferentes periodos, pues está certeramente probado que la evolución de la cerámica se halla íntimamente ligada al desenvolvimiento cultural de los pueblos”.

En este texto sobresalen dos ideas centrales. La primera es que la civilización de los mochicas, pese a su “gran sensibilidad y espíritu fino”, una vez que alcanzaron un alto grado de refinamiento en sus artes e industrias debieron expandirse por sus “exigencias vitales” para mantener su natural desarrollo; entrando en pugna con sus

vecinos menos civilizados y más aguerridos, los mochicas, gracias a sus “aptitudes bélicas” y “una excelente organización”, pudieron salir victoriosos y allí donde alcanzaron sus conquistas trasplantaron los progresos de la civilización (Larco 2001, tomo I: 199-201, 229). El propio Larco admite que esa imagen belicosa que muestran la pictografía y plástica de la cerámica mochica puede reconocerse en la tradición de relatos contenidos en los libros de los cronistas cuando se refieren a los “habitantes del norte peruano” (Larco 2001, tomo I: 199). Y, ciertamente, esta imagen de los mochicas se corresponde con esa misma identidad de guerreros y conquistadores civilizadores que las crónicas atribuyeron a los incas en el tiempo de la fundación del imperio por Pachacutec¹⁶⁵ (Rostworowski 2001: 195-198).

La segunda idea relevante del texto anterior se manifiesta en esa teoría evolutiva propia de la tradición histórico-cultural que Uhle introdujo en la arqueología peruana, y que sostenía el desarrollo histórico desde tipos culturales más simples antecedentes hacia otros más complejos derivativos. Por ende, es normal que Larco (2001, tomo I: 199) percibiese que la evolución de los estilos cerámicos está “íntimamente ligada al desenvolvimiento cultural de los pueblos”. Es la presencia de vasijas mochicas “pertenecientes a los dos últimos periodos” en el valle de Virú lo que le aporta a Larco (2001, tomo I: 200) la clave para interpretar la expansión territorial desde Chicama hacia el sur, así como el hecho de que en los valles de Santa y Nepeña sólo aparezca “el tipo de cerámica del último periodo”.

La mención que hace Larco (1941: 29, 35, 48) del hallazgo en el valle de Virú de un tipo de cerámica que clasifica como Virú-Cupisnicoide hace entrever que este capítulo VII, “Régimen militar”, fue redactado posteriormente a la publicación en 1941 de la obra “Los Cupisniques”, en donde va a describir este amalgamado estilo. En esta monografía Larco (1941: 34) ofrece una importantísima información, puesto que señala que los cuatro estilos cerámicos Cupisnique que ha podido identificar se van a encontrar “en la tipología de la cerámica mochica”; estos cuatro estilos de la cerámica Cupisnique se definen por las dimensiones de las asas-estribo, desde las más gruesas y antiguas hasta las más delgadas y modernas, así como por la longitud de los picos y la presencia

¹⁶⁵ Larco (2001, tomo I: 207-217) dedica una gran parte del capítulo “Régimen militar” al estudio de las armas de combate de los mochicas y para ello recurre a las expresiones artísticas de la cerámica y a la colección de armas que se conservaban en el Museo Larco Herrera. Una investigación similar, con el estudio individualizado de cada arma – la estólica, la honda, la maza, la lanza, cascos, escudos y petos – la presentó Urteaga en su artículo de 1921 “El ejército incaico. Su organización. Sus armas”

o no de rebordes en estos, desde los picos más cortos y con reborde pronunciado hasta los más largos y sin rebordes. Respecto a esto, Kaulicke (1998: 106-107) subraya:

“Es algo difícil entender esta lógica ya que reconoce la existencia de cuatro formas de vertederas como indicadores de subestilos (Cupisniques A-D), no necesariamente considerados en orden cronológico, que inmediatamente después de su ocaso reaparecen agrupados en una secuencia de cuatro fases [mochica] (I-IV), posteriormente completada por su fase V”.

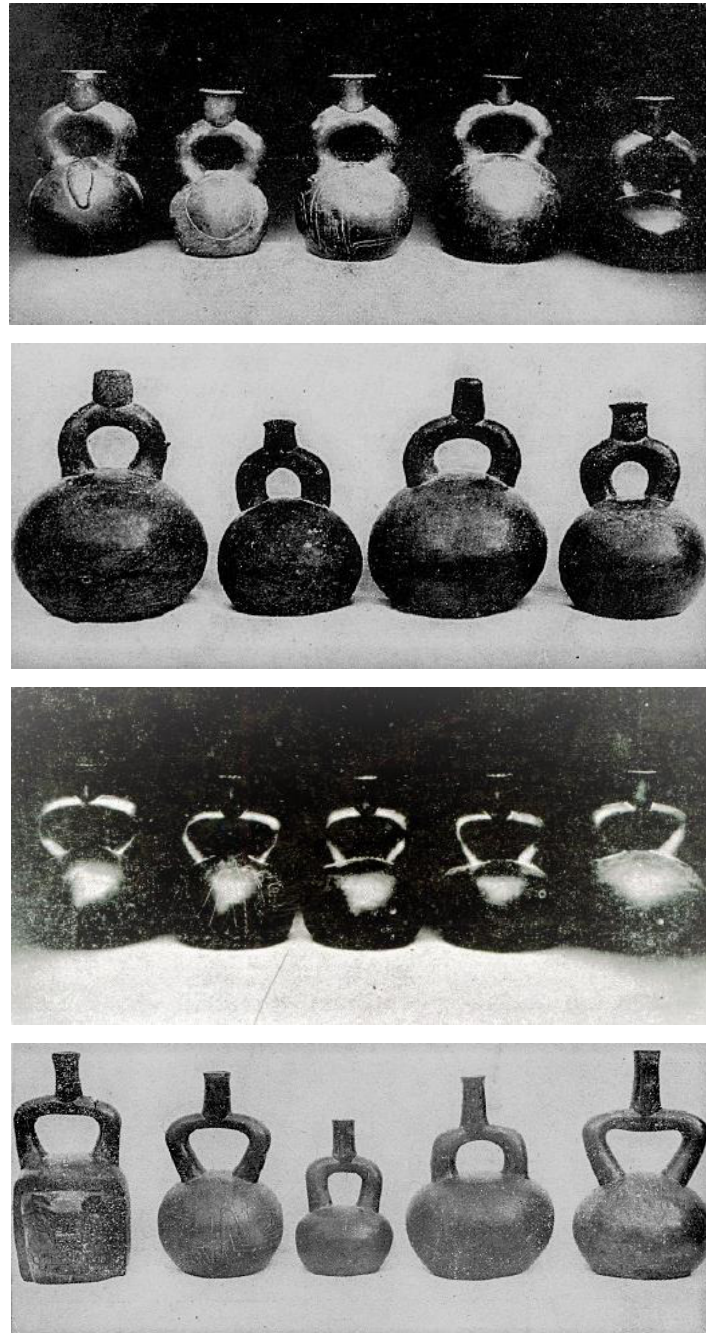


Figura 39. Fotografía de cada una de las cuatro fases de estilos cerámicos de la cultura Cupisnique (de arriba abajo, A, B, C y D), clasificadas de acuerdo a las dimensiones de las asas-estribo (Larco 1941: 39-40).

Todo parece sugerir que para reforzar empíricamente su cronología estilística de cuatro periodos de la cerámica mochica, Larco va a apelar a una clasificación de la cerámica Cupisnique basada en criterios morfológicos de las asa-estribos que van desde una versión simple y burda hacia una versión más compleja y estilizada. Lo que provoca cierta confusión es la lógica de investigación inversa que emplea Larco, puesto que hace encajar una cronología estilística de una cultura derivada en una secuencia morfológica sin ordenación cronológica de una cultura antecedente. Es decir, si según Larco (2001, tomo II: 86) “los vasos de la civilización Cupisnique” constituyen “la base inspiradora de la cerámica mochica”, “que evoluciona eslabonadamente hasta producir los primeros periodos de esta cerámica”, estas fases iniciales de la alfarería mochica deberían mostrar similitudes formales con las fases finales de la alfarería cupisnique y no reproducir íntegramente una misma tipología.

Para llegar a una comprensión de la lógica que usó Larco es menester traer a colación ese capítulo XI no publicado dedicado al “Arte mochica”, que debía incluirse en el tomo IV de “Los Mochicas”. En el epígrafe intitulado “La cerámica”, en donde va a tratar el estudio del origen de la cerámica mochica, Larco (2001, tomo II: 82, 86) menciona que está comprobado que el uso del asa-estribo, tan característico de los ceramios mochicas, se originó en la costa en los periodos primitivos y que esta particular forma de los vasos es “uno de los factores principales en la clasificación de la cerámica por culturas y periodos”. De modo que Larco (2001, tomo II: 85-86) se reafirma en la idea, que ya planteó en el primer tomo de “Los Mochicas”, respecto a que la cerámica mochica se derivó de la Cupisnique:

“Comprobamos en Cupisnique que las formas del asa revelan mayor interés, por cuanto más tarde se reflejan en el arte mochica en dos diferente modalidades: los vasos de asa achatada y pico de bordes salientes (Fig. No. 88); y aquéllos de gran simetría y equilibrio en las proporciones y de pico largo...

En el periodo Cupisnique encontramos desde los vasos característicos de asa estribo gruesa, que poco a poco disminuyen de tamaño, y a la vez cambian de forma para perfeccionarse, hasta el tipo que consideramos transitorio (que constituye el verdadero eslabón entre la cerámica prototípica de los cupisniqueños y la prototípica mochica”.

En definitiva, Larco está convencido de que se puede usar el asa de estribo como criterio cronológico principal para la clasificación de la cerámica de la costa norte por culturas y periodos. Por ende, Larco (2001, tomo II: 11, 84-105) sustenta que en las diferencias de las asas estribo de las cerámicas norcosteñas se puede distinguir un claro

patrón artístico evolutivo que se inicia en la civilización Cupisnique, como centro de origen de la cerámica norteña, y que alcanza su mayor grado de complejidad y maestría en las expresiones cerámicas de la civilización mochica. Dentro de esta lógica evolutiva, Larco (2001, tomo II: 86, 94-96) concluye que las variantes estilísticas de los vasos mochicas, representadas básicamente en distintos tipos de asa estribo, determinan distintas fases temporales. En concreto, reconoce cuatro tipos estilísticos primordiales que responderían a cuatro periodos cronológicos en el desarrollo cultural mochica. Para una comprensión global de la caracterización de las dos primeras etapas del arte alfarero mochica se va a transcribir íntegramente lo escrito por Larco (2001, tomo II: 86, 91):

“El asa, el pico y aún el gollete se angostan dentro de un bello ritmo formal; y la escultura se perfecciona auxiliada eficazmente por el colorido, que le imprime una gran vivacidad. Predomina en esta etapa la representación zoomorfa. En esta etapa no encontramos pictografías de escena alguna, ni decoración ideográfica o botánica. Toda la ornamentación utiliza motivos geométricos en armonizaciones rectilíneas y quebradas.

La cerámica en este periodo es pesada. Las paredes gruesas y su contextura nos confirman que si bien seleccionaban cuidadosamente sus arcillas, utilizaban todavía materiales más o menos pesados que no permitían dar a las paredes de los vasos la liviandad necesaria. En el aspecto formal de estos vasos, encontramos aún los contornos generales del periodo Cupisnique, que tienen todavía la apariencia pesada de lineamientos redondos, pero con tendencia achatada; es decir, que el ancho de los vasos es proporcional a la altura...

En el segundo periodo encontramos cierto mejoramiento en las proporciones del asa y del vaso, en el que se intenta una conjunción simétrica bastante definida: el asa es mucho más armoniosa y el “regordido” del pico desaparece, aunque quedan todavía ligeras influencias del tipo anterior. La técnica del decorado prospera notablemente; los relieves no solamente producen figuras de animales, sino también escenas guerreras y mitológicas. Tanto la decoración geométrica como la zoológica, ya realista o idealizada, demuestran un apacible grado de perfección; y en cuanto a los temas, hay profusión de volutas y postas, combinaciones en ángulo y en curva que convergen en figuras centrales que tienden a encerrarse en espacios poligonales. En la escultura, no obstante la gran diferencia de motivos, se nota en cambio mayor belleza y un ritmo mejor logrado entre el asa y el cuerpo del vaso; hay una mayor vivacidad en la estética del conjunto. En todos los motivos y decoraciones se nota un perenne esfuerzo de superación.

En este periodo, la cocción y selección del material y la pintura se modifican notablemente. Las paredes de los vasos disminuyen y la técnica alfarera, a base de la selección de arcillas, culmina en los vasos que nosotros consideramos del periodo de refinamiento, dentro del cual encontramos algunos, que si bien no han perdido aún la forma general de los dos primeros, son menos pesados que los que corresponden a esas dos etapas en la evolución de la cerámica”.

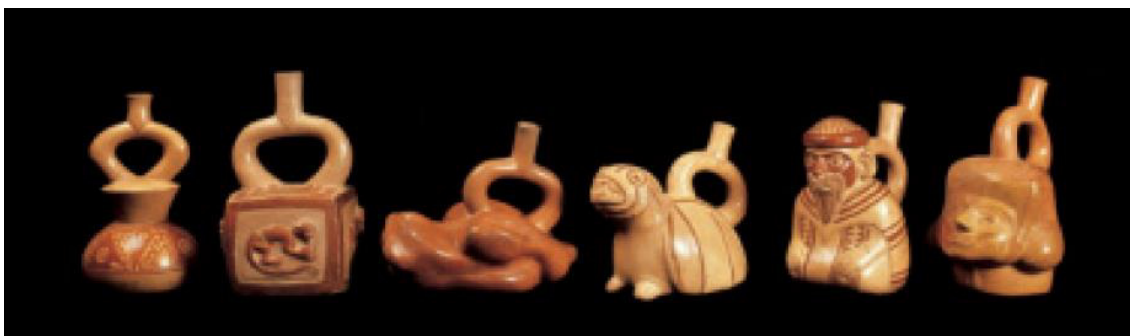


Figura 40. Cerámicas asas de estribo que corresponden al primer periodo del arte alfarero mochica (Larco 2001, tomo II: 94).

En cuanto a los vasos que corresponden al primer y segundo periodo, Larco (2001, tomo II: 96) va a hacer una importante anotación:

“Solamente un ojo experto, que tome en consideración no sólo el progreso de la forma sino también el perfeccionamiento propio de la cultura, puede de manera certera establecer la diferenciación”.



Figura 41. Cerámicas asas de estribo que corresponden al segundo periodo del arte alfarero mochica (Larco 2001, tomo II: 94).

Respecto a las características de la tercera etapa de la cerámica mochica, Larco (2001, tomo II: 96, 98) hace una extensa exposición:

“En el tercer periodo (Fig. No. 99), el asa y el pico se adelgazan notablemente y los vasos son de mayores dimensiones que los anteriores. La escultura adelanta en forma visible. Se nota un positivo acercamiento al naturalismo artístico. Pertenecen a este periodo los huacos con formas y motivos definidos; las asas se combinan con los vasos y se sujetan a las variaciones en el colorido: ya son de tinte amarillo crema con el vaso rojo como fondo o viceversa. La bicromía se armoniza inteligentemente; el relieve cobra gran perfección, y se encuentran en esta expresión escenas mitológicas. Por primera vez aparecen las acciones guerreras pictografiadas, así como las de cacería y las actividades de la vida pública y doméstica; de igual manera, la ornamentación esencialmente religiosa. Sin lugar a dudas, en este periodo el arte escultórico progresa de manera sensible.

Dominados ya todos los efectos de la cerámica, el alfarero mochica aprende, con la experiencia adquirida en los largos años, a manufacturar sus moldes en tal forma que le es posible vaciar con destreza las más difíciles esculturas; con este objeto divide cada pieza en varias partes que acopla

cuidadosamente antes del cocimiento. Posee un dominio completo de las proporciones de arcilla que debe utilizar para la preparación de la pasta; esto le permite obtener cerámica de paredes delgadas, y por lo mismo, el grosor de las asas disminuye, y encontramos los vasos de asas de estribo alargadas, de curvas y contornos bellos. Esta asa, que siempre está en relación con el glóbulo del vaso, a pesar de que es achatada, da a las vasijas mayor esbeltez y refinamiento estético. Precisamente es en este periodo que el ceramista mochica abandona la costumbre de las primeras etapas en que pintaba totalmente sus vasos de color blanco o negro, y divide el colorido al darle al glóbulo del recipiente el color amarillo crema, y al asa el rojo o viceversa, modalidad nueva que perdura hasta el cuarto periodo, y que constituye un paso más avanzado en sus concepciones artísticas”.

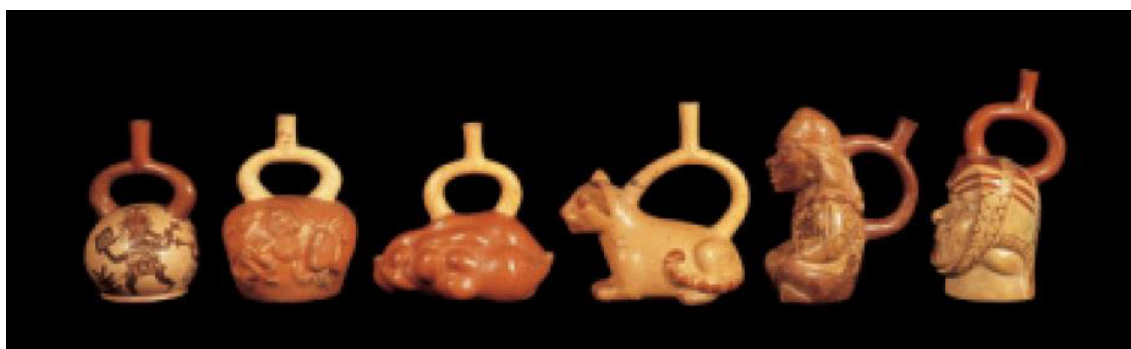


Figura 42. Cerámicas asas de estribo que corresponden al tercer periodo del arte alfarero mochica (Larco 2001, tomo II: 95).

Finalmente, Larco (2001, tomo II: 96, 98) caracteriza la cuarta etapa de evolución de la cerámica mochica, antes indicando que exhibe muchos vínculos con el anterior periodo “al extremo de que fue posible su coexistencia”:

“Esta última etapa se distingue por el asa proporcionada; el pico es largo y ligeramente más grueso que en los ceramios del tercer periodo; los vasos ofrecen un mayor volumen. En este tramo de la evolución artística que estudiamos se comprueba que la plástica llega a su total desarrollo: las caras son perfectas y llenas de expresión; las representaciones de animales y de plantas acusan el más acabado realismo. De otra parte, el relieve se muestra perfecto, y en cuanto a la escenografía pictórica, se observa por primera vez una sucesión de términos o planos y la presencia de la perspectiva en el paisaje, esto último, elocuente demostración de la cúspide a que llegó la actividad estética predilecta de los mochicas.

Los cántaros lucen pictografías de gran riqueza temática; se percibe un verdadero derroche de armonía en las complicadas y numerosas combinaciones de líneas rectas y curvas ornamentales. Abundan las anécdotas mitológicas, y, más aún, la reproducción de escenas de la vida real: cacerías, guerras, ceremonias religiosas y de acatamiento a los jefes; escenas de pesca y animaciones de la fauna y de la flora aborígenes.

Posiblemente, el artífice mochica encontró algunos tropiezos en el diámetro y conformación del asa en el tercer periodo, que si bien tiene líneas armoniosas, es débil. De allí que en este periodo, como hemos dicho, el asa se alargue y se haga de un diámetro mayor. Esta modificación obliga

también al alfarero a confeccionar la vasija en forma tal que guarde relación armoniosa con el asa. De aquí que los ejemplares de esta fase sean alargados, esbeltos y de líneas más bellas que los anteriores. Su adelanto es tal en materia de cocción que podemos decir que la cerámica de los vasos de esta época se acerca a la porcelana. Manejan la arcilla como los más grandes ceramistas de la antigüedad. Le dan el espesor que quieren de acuerdo con sus necesidades. El colorido también progresó, y se inclinó a colorear no sólo el asa, sino también a ornamentarla con motivos múltiples. El símbolo pictórico como escultórico es profusamente empleado en esta etapa en que el arte que estudiamos llega a su meridiano”.

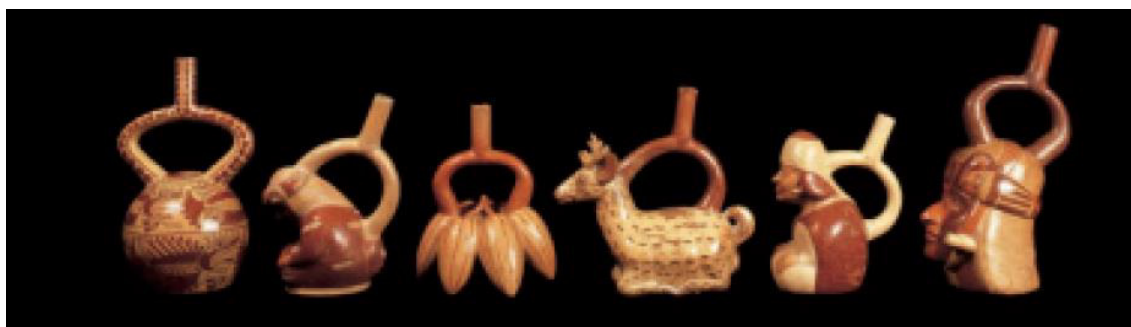


Figura 43. Cerámicas asas de estribo que corresponden al cuarto periodo del arte alfarero mochica (Larco 2001, tomo II: 95).

No obstante, Larco (2001, tomo II: 98) también presenta en este último periodo un conjunto restringido de ceramios que “constituyen el más alto exponente de la alfarería mochica”:

“Raros como son estos ejemplares, apenas si podemos decir que constituyen un porcentaje limitadísimo de los especímenes en colecciones y museos. Es en estos huacos que encontramos el dominio del procedimiento escultórico y del arte alfarero, pudiéndose parangonarse estas obras, con ventaja, a las más notables expresiones artísticas de este género de las grandes culturas del mundo. Pequeños de tamaño, como las miniaturas romanas de los césares, en ellos el artista ceramista ha puesto todas las exquisiteces de su alma”

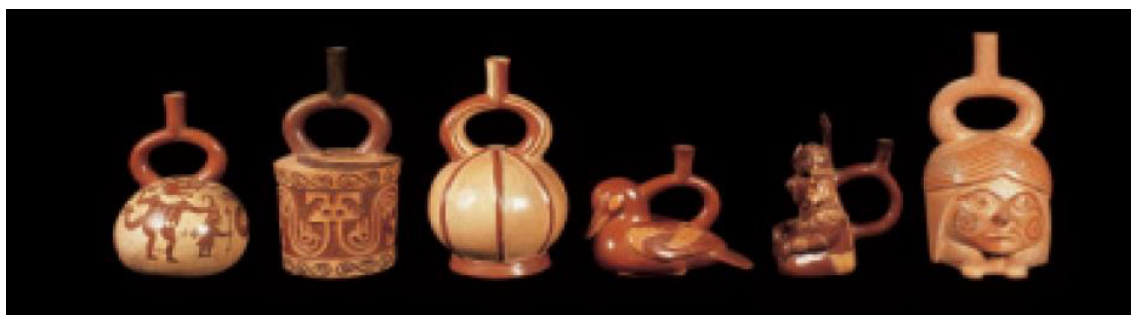


Figura 44. Cerámicas asas de estribo que constituyen el exponente máximo del arte alfarero mochica (Larco 2001, tomo II: 95).

Esta secuencia tipológica cerámica constituyó la primera cronología de la cultura Mochica, y para su elaboración Larco no sólo se apoyó en los criterios morfológicos de las asas de estribo, sino que en su minucioso y extenso estudio del alfar mochica tuvo en cuenta los aspectos tecnológicos y estilísticos, amén de valoraciones estéticas y plásticas. Cabe citar como ejemplo de esto, un comentario de Larco (2001, tomo II: 96) respecto a las razones para incluir ciertos tipos de cerámica mochica dentro de las primeras etapas:

“En el aspecto general, los huacos se asemejan a los que hemos encontrado en la fase transitoria [entre Cupisnique y Mochica], y ofrecen la apariencia gruesa y maciza de la cerámica Cupisnique. Entre los fragmentos encontrados del periodo transición hallamos el asa y el gollete característicos de esta cerámica, cosa que no ocurre en los últimos periodos mochicas. El grabado, aunque notoriamente escaso, subsiste, pero lo que es más concluyente es que en esta etapa no se encuentran los vasos religiosos que demuestren la evolución espiritual del mochica. A pesar de que la divinidad felina se nos presenta erguida, no encontramos ni el desdoblamiento ni tampoco la divinidad humana, que constituye la expresión más alta de las creencias religiosas de este pueblo”.

Pese a todo, es indudable que la cronología cerámica de la cultura Mochica que formula Larco exhibe un importante desconcierto tipológico, por su imprecisión a la hora de caracterizar la cerámica mochica de los primeros periodos, por el establecimiento de un periodo de refinamiento entre las etapas tempranas y las tardías¹⁶⁶, por la más que posible coexistencia del tercer y cuarto periodo y, finalmente, por el establecimiento de un grupo de vasos que constituye el más alto exponente de la alfarería mochica. En concreto, llama la atención los especímenes que Larco (2001, tomo II: 96) considera como “tipos aislados de perfección escultórica” y denomina como “exponentes de refinamiento” y que, aunque representan un subestilo cerámico, son interpretados desde una dimensión temporal como un periodo. Parece que Larco asume que toda variación estilística connota cambios temporales, sin atender a las consideraciones de Kroeber respecto a la distinción entre estilo y tiempo como base

¹⁶⁶ Respecto a esta cuestión, en la edición completa de “Los Mochicas” de 2001, en la ilustración fotográfica de los tipos de vasos correspondiente al periodo de refinamiento se añade que “se produce entre el primer y segundo periodo”. En cambio, por el texto de Larco se sobreentiende que este periodo de refinamiento se da entre las etapas tempranas – fase I y II – y las tardías – fase III y IV (Larco 2001, tomo II: 94).

para constituir un marco cronológico. Cabe recordar que Kroeber (1925: 229) advirtió que la aparición de estilos representados en las Huacas de Moche no significaba que constituyesen periodos como unidades de contemporaneidad. A pesar de esto, todo parece sugerir que Kroeber ejerció una importante influencia en la elaboración de la cronología cerámica de Larco, por cuanto éste también sobrevaloró el análisis estilístico de la cerámica desde una aproximación artística y estética, dejando en segundo lugar los procedimientos arqueológicos. En este sentido, la misma crítica metodológica que hizo Rowe (1962a: 402) a Kroeber se puede extender también a Larco; es decir, la principal debilidad de la investigación del arqueólogo norteño fue su práctica de clasificar la cerámica sin tener en cuenta las asociaciones arqueológicas, agrupando aquellos ceramios que compartían las similitudes formales más obvias y creyendo que de esta manera aseguraba verdaderas unidades culturales. No obstante, este método de trabajo que Larco aprendió de Kroeber, se corresponde con un auténtico *modus operandi* extendido entre los arqueólogos peruanos de su generación. Muestra de ello son estas palabras de una figura tan insigne como Valcárcel (1935a: 4):

“Los espejismos del poder omnímodo de un método producen el engaño. Estratígrafos o tipólogos pretenden resolverlo todo. Rigurosa lógica pude conducir a crasos errores. En cambio, la mera intuición abre de pronto grandes perspectivas. Se olvida frecuentemente que la historia nunca deja de ser psicología, que la ciencia histórica no es ciencia natural. El contenido humano reclama sus derechos”.

En todo caso, no debería resultar extraño que un arqueólogo neófito como Larco privilegiara ciertos principios morfológicos y tecnológicos como cimientos metodológicos sobre los que construir su cronología, en detrimento del sustento empírico – las asociaciones del contexto arqueológico o las relaciones estratigráficas – que le habían proporcionado sus numerosas excavaciones. En este sentido, Castillo (2001: XXII) señala:

“No fue el procedimiento de Larco Hoyle ofrecer un análisis estratigráfico detallado, ni sustentar muchas de sus conclusiones con la evidencia suficiente; éste fue quizá su mayor defecto científico. Para Larco bastaban unas cuantas observaciones para dejar una materia resuelta, lo que no quiere decir que en la realidad el razonamiento que llevó a esta secuencia sea frágil”.

Pero, retornando a Larco, debe entenderse que nunca llegó a publicar el manuscrito dedicado a la cerámica, por lo que esta primigenia cronología mochica era tan sólo un bosquejo que debió escribirse en el lapso que media entre fines de 1939,

cuando se publica el segundo volumen de “Los Mochicas”, y 1946, cuando Larco (1948: 7) presenta a Strong (1948: 100) su cuadro cronológico de las culturas del valle de Chicama. Una clave para entender estas circunstancias la proporciona Kroeber (1944: 57) en su libro “Peruvian Archeology in 1942”:

“Los Larco reconocen cuatro etapas de desarrollo Mochica. Éstas parecen plausibles, pero se han establecido según criterios estilísticos, y esperan su confirmación por asociaciones o secuencias en el campo. El material de las grandes pirámides Moche se encuentra, según ellos, en las etapas tres y cuatro”.

En consecuencia, para 1942, cuando Kroeber regresa al Perú, la división cronológica de la cerámica mochica en cuatro fases estilísticas, que Larco había definido pocos años antes, no había sido contrastada todavía en el trabajo de campo. Precisamente, por esta significativa información de Kroeber, llama la atención que Larco (2001, tomo II: 86) incluya al principio del manuscrito dedicado a la cerámica unos datos tan relevantes:

“Antes de describir los diferentes estilos de vasos de la civilización mochica, conviene formular algunas observaciones que juzgamos fundamentales, como resultado de las excavaciones de sus cementerios, a fin de que nos sirvan de pauta en el presente estudio. Son las siguientes:

- a) En cada una de las tumbas existe un estilo definido de cerámica, tanto así, que hasta hoy no se ha encontrado en ninguna una mezcla de estilos.
- b) Por los dibujos de los ceramios, el estado de conservación de los cadáveres, el tipo de los adobes con que han sido edificadas las tumbas, y por los lugares en que hemos practicado las excavaciones, hemos llegado a la conclusión de que los estilos hallados corresponden a diferentes épocas del desarrollo de la cultura Mochica”.

Así, en el potrero “A” del fundo Salamanca hemos comprobado que todas las tumbas ubicadas en el mismo nivel estratal guardan vasos del tipo de cerámica que aparece en la figura No. 97 [correspondientes al segundo periodo]. En cambio, en los cementerios de la playa del mismo fundo, todos los vasos extraídos pertenecen al tipo de la figura No. 100 [correspondientes al cuarto periodo]; mientras que en las grandes necrópolis de las huacas del Sol y de la Luna, en Moche, hallamos por sectores vasos de todos los estilos”.

Lamentablemente, Larco nunca publicó las evidencias de asociaciones que corroborasen estas afirmaciones, por lo que no ha podido confirmarse que su secuencia cerámica esté sustentada sobre principios arqueológicos. Empero, si se atiende a lo manifestado por Kroeber parecería que la redacción de este párrafo debió incorporarse posteriormente al borrador inicial o, en todo caso, escribió el epígrafe dedicado a la cerámica mochica posteriormente a 1942. Esta última opción parece poco probable

puesto que, gracias a las informaciones de Bennett (1939: 86) se conoce que Larco estuvo excavando en la hacienda Salamanca, en el valle de Chicama, en 1936. Como tampoco se puede probar la primera opción, todo parece indicar que para cuando Larco se reencuentra con Kroeber, aún no disponía de suficientes pruebas empíricas para probar que las diferencias tipológicas en las botellas asa-estribo mochicas pudieran relacionarse con diferencias temporales. Pero, esto no fue impedimento para que Larco ya desde 1938 realizase inferencias históricas de sus mochicas a partir de una cronológica cerámica de cuatro periodos.

Otra cuestión que se deriva de la nota de Kroeber es que comenta que la cerámica hallada en las Huacas de Moche se corresponde a los periodos tres y cuatro, mientras que en el manuscrito de la cerámica mochica, Larco (2001, tomo II: 86) menciona que en los cementerios de las Huacas del Sol y de la Luna se halló por sectores vasos de todos los estilos. Es más, la mención de Larco respecto a que en ninguna tumba ha encontrado mezcla de estilos resulta un tanto desconcertante, puesto que en realidad su secuencia estilística mochica se corresponde realmente con seis estilos si se contempla los vasos transitorios entre Cupisnique y Mochica, los dos primeros periodos mochicas, el periodo de refinamiento, los dos últimos periodos mochicas, y ello, sin clasificar como estilo a aquellos exponentes máximos del arte alfarero y a otros “nuevos estilos en esta etapa de gran desenvolvimiento que parecen corresponder a manifestaciones de arte de carácter local” (Larco 2001, tomo II: 101). A esta confusión metodológica, hay que sumar que Larco (1948: 25) en su “Cronología arqueológica del norte del Perú” de 1948 añadió una quinta fase a su secuencia cerámica mochica:

“He agregado en este estudio un periodo más a la evolución de la cultura mochica, el V, cuyo exponente es la cerámica que he denominado “mochica recargado”, porque en esta cerámica la pintura simplista decorativa del tercero y cuarto periodos se recarga para cubrir en algunos casos, enteramente, la superficie de los vasos; y las formas clásicas del periodo de mayor desarrollo se modifican, estilizándose”.

En conclusión, parece claro que en su concepción original la cronología cerámica mochica no se estableció sobre criterios empíricos, y que aquellos procedimientos metodológicos y tipológicos que Larco empleó fueron esencialmente estilísticos, producto en gran medida de una concepción evolutiva de los estilos cerámicos. En todo caso, su cronología sirvió a Larco (2001, tomo I: 178, 185) para reafirmar sus interpretaciones de índole histórica, tal como se demuestra en su obra de

1945 “Los Mochicas (Pre-Chimu, de Uhle y Early Chimu, de Kroeber)” en donde incluyó un encabezamiento intitulado simplemente “Historia” que resulta de lo más excepcional, ya que no constaba en el listado de capítulos que iban a conformar los ocho volúmenes programados de “Los Mochicas”:

“Estudiando la evolución de la cerámica, comprobamos la existencia de cuatro periodos. Los dos primeros aparecen únicamente en los valles de Chicama y Santa Catalina, y los dos últimos en todos los valles del territorio. Prueba esto que la cultura mochica se inició en el valle de Chicama, de donde se expandió hacia el Sur, hasta Nepeña. A través de los cuatros periodos se advierte el nacimiento, evolución y decadencia del arte: al principio es naturalista, copia las cosas tal como se presentan; luego se estiliza, posteriormente se recarga y por último degenera. Las instituciones guerreras y religiosas, así como el sistema de la escritura y demás manifestaciones que revelan el mayor desarrollo espiritual de un pueblo, sólo aparecen en los últimos periodos y coinciden con la expansión territorial de dominios o sea la afianzación cultural.

La decadencia se advierte con la aparición de los ceramios que registran la perversión sexual, flagelo del que no escapó el pueblo Mochica, cuya cerámica realista es la más bella expresión escultórica de la América precolombina y constituye el más ilustrativo documento histórico de la antigüedad peruana. En este estado de decadencia es que aparece un nuevo pueblo, de mayor empuje y espíritu conquistador, cuyas plantas hollaron casi todo el suelo peruano. Este pueblo, que aún no sabemos en donde tuvo su origen, nos dejó en la estrata inmediata superior a lo Mochica, su cerámica de estilo Tiahuanaco, ligeramente modificado. El dominio que ejerce parece haber sido largo, ya que su influencia la dejó impresa en las artes, costumbres, en la religión, y en el culto a los muertos. En este periodo de dominación tiahuanacuense, es que se hibrida la cerámica mochica y aparece el tipo que tiene formas de Tiahuanaco y colorido mochica, y que el Dr. A. L. Kroeber, llama cursiva y nosotros la denominamos Tiahuanomochica. Esta cerámica es precisamente la que debemos llamar CHIMU MEDIO o MIDDLE CHIMU¹⁶⁷, por ser el eslabón entre la cerámica mochica y la cerámica chimú” (Larco 1945b: 1,4).

Recapitulando, años antes de publicarse en 1938 el primer tomo de “Los Mochicas”, a través de los textos de Urteaga y su padre sobre la antigua civilización yunga, Larco ya se había construido una imagen de la civilización mochica como una alta cultura que alcanzó tal grado de desarrollo en las artes, las industrias – obras de irrigación, caminos, murallas, etc. – y en instituciones como el gobierno, la justicia o el régimen militar, que de manera natural debieron buscar su expansión en pos de continuar su progreso vital y así también extender su obra civilizadora al resto de los

¹⁶⁷ Las mayúsculas aparecen en el texto original.

pueblos de la costa norte. Con la elaboración de una secuencia estilística de la cerámica mochica, Larco obtuvo la herramienta cronológica idónea para reconstruir ordenadamente, no así la historia de sus mochicas, sino, el ritmo de las conquistas y expansión de esta civilización; de tal forma, en concordancia con un enfoque histórico-cultural pudo sustentar que la difusión del estilo mochica desde su centro de origen podía ser explicada en términos de conquista y, ciertamente, las numerosas representaciones de escenas de combate y de prisioneros en la iconografía mochica alentaban tal interpretación. Por consiguiente, tras su titánico trabajo de análisis y sistematización de la cerámica mochica, sin parangón en aquellos tiempos, es razonable que Larco pudiera pensar que el problema cronológico estaba resuelto con su secuencia. Y en este aspecto, hay que declarar que Larco se constituyó, una vez más, como arqueólogo pionero en el Perú, debiéndole reconocer el mérito de elaborar la primera cronología refinada del Perú (Kaulicke 1998b: 122).

La secuencia cronológica de Larco (1948: 33) es especialmente relevante porque a partir de ella se han fundamentado muchas de las teorías que interpretan Moche como un Estado fuertemente centralizado, con una suerte de capital en el complejo de las Huacas del Sol y la Luna en el valle de Moche, y militarista, que se expandió desde un área nuclear, los valles de Chicama y Moche. Más aún, desde el momento en que Larco concibió la tipológica estilística mochica, fue el instrumento cronológico fundamental para datar todo contexto en el que apareciera, tanto la cerámica funeraria como cualquier ejemplar cerámico descontextualizado – siempre que no fuera doméstico –. Empero, a pesar de la rápida generalización de esta cronología, no sólo Kroeber (1944: 57) se mostró cauto con su uso, sino que otros reconocidos arqueólogos también manifestaron una opinión similar. Así, por ejemplo Bennett (1946: 99), tras conocer los trabajos de Larco, sólo se atreve a asegurar que la considerable cantidad de cerámicas mochicas sugiere un periodo de tiempo relativamente largo, pero que, a pesar de esto, “los intentos por subdividir este ingente material en un estilo Mochica-I y Mochica-II han estado lejos de ser satisfactorios y aún deben ser confirmados por evidencia directa”. Strong, quien fue uno de los arqueólogos estadounidenses que más respaldó la cronología de Larco, también indicó que “esta clasificación, está basada en una selección estilística y no sobre consideraciones estratigráficas o asociaciones funerarias” (Strong y Evans, 1952: 222). Así mismo, el asistente de Strong en el Proyecto Valle de Virú, Clifford Evans (1968: 236), quien se ocupó de redactar una pequeña biografía arqueológica de Larco tras su muerte acaecida en 1966, señaló en su reseña que “su

mayor defecto profesional fue su fallo en documentar completamente las bases de sus conclusiones”. Desgraciadamente, Larco no presentó prácticamente ninguno de los contextos funerarios que excavó, por lo que desde los años noventa se ha cuestionado el poco sentido arqueológico en la concepción de su cronología y, por ende, su validez – v.g., Kaulicke, 1992: 898; 1998: 121-122 –¹⁶⁸.

Sin embargo, aunque Larco no se detiene en precisar sus fuentes o procedimientos arqueológicos a la hora de confeccionar su secuencia cronológica, dicha circunstancia se explica por una palmaria razón. Larco dispuso de la más grande colección de cerámica mochica que existía por entonces y, obviamente, la mayor parte de ésta procedía de la adquisición a otros coleccionistas y particulares, inclusive huaqueros. Por tanto, al contar con un ingente material sin contextualizar del que apenas podía, acaso, documentar su procedencia, Larco tuvo que recurrir a los criterios formales y a las características tecnológicas de la cerámica como el tipo de pasta, la textura y composición, el color o las técnicas decorativas, estimando que estos rasgos podían ser empleados para asignar diferencias temporales (Castillo 2001: XXIII). Pero, además, pese a todas las reticencias que despertó en su momento, hay que advertir que en la secuencia tipológica de Larco se percibe una notable consistencia estilística e iconográfica que se explica porque los ceramios recuperados en sus excavaciones procedían, fundamentalmente, de necrópolis del valle de Chicama y también, aunque en menor medida, de Moche, Virú y Santa (Castillo y Donnan 1994: 149). Al respecto Castillo y Donnan (1994: 152, 153) han precisado:

“La conclusión del trabajo de Larco, y de las posteriores investigaciones en que éste fue comprobado y aplicado, es que la secuencia cronológica desarrollada por él es la mejor aproximación a la evolución del estilo Mochica con que se cuenta. Existiría, por lo tanto a partir de estos estudios una sola secuencia cerámica aplicable al fenómeno Mochica en las regiones estudiadas. La uniformidad en la evolución de la cerámica, a su vez confirmaría la noción de que los Mochicas fueron una sola entidad cultural. Lo que quedaba por definir era el ámbito geográfico al que aplicarían estas conclusiones”.

¹⁶⁸ Existe entre los mochicólogos, la opinión generalizada acerca de lo recomendable que sería publicar las notas de campo y fichas de excavación de Larco, con vistas a cotejar dichos contextos con sus criterios y modelos cronológicos. Estas fichas que generalmente eran de enterramientos de los cementerios excavados, contenían información de las dimensiones de la tumba, características de los restos óseos e información contextual, además de incluir fotografías y dibujos tanto de la sepultura como de los artefactos recuperados (Castillo 2001: XXIII).

Y, ciertamente, la secuencia estilística de Larco fue confirmada en la investigación que realizaron en 1950 John Rowe (1962b: 135-136) y Dorothy Menzel a partir del análisis del material cerámico procedente de las tumbas excavadas por Uhle en 1899 al pie de Huaca de la Luna:

“En 1948 Rafael Larco Hoyle publicó el esquema de una secuencia hipotética para el estilo alfarero del estilo Moche de la costa norte del Perú. La secuencia propuesta constaba de cinco fases, cada una caracterizada por una variante distintiva del pico de botella en forma de estribo que es común en este estilo. Sin embargo, Larco no publicó ninguna evidencia por la cual se pudiera probar su hipótesis. En 1950 se me ocurrió que los 33 lotes de tumbas Moche [aquellos contextos funerarios excavados por Uhle] del Museo de Antropología de la Universidad de California podrían usarse para probar la idea de Larco. Estudié estos lotes con la asistencia de Dorothy Menzel y encontramos que algunos lotes de tumbas contenían botellas atribuibles a sólo una de las fases de Larco, de acuerdo con el criterio de la forma del pico que él había sugerido, mientras que otros lotes incluían botellas atribuibles a dos fases. En todos los casos en los que hubo botellas atribuibles a dos de las fases de Larco en el mismo lote de una tumba, de cualquier forma, las dos fases eran contiguas en la secuencia propuesta. No encontré ningún caso en el que las formas de pico características de dos fases no contiguas aparecieran en el mismo lote, o en el que las formas de pico de más de dos fases aparecieran juntas. Parecía entonces razonable suponer que había habido transiciones entre las fases y que los lotes de tumbas que tenían vertederas correspondientes a dos fases contiguas pertenecían a transiciones. Por tanto, llegué a la conclusión de que las asociaciones funerarias de Moche apoyaban la validez de las fases de Larco. Los lotes de tumbas de la Universidad de California no proporcionaron verificación sobre el orden de las fases Moche, pero pudimos recurrir a la evidencia de seriación en este punto. La cerámica de la primera fase de la secuencia de Larco se parecía más a la cerámica del estilo que sabíamos que había precedido inmediatamente a Moche, mientras que algunas piezas de la última fase mostraban la influencia de un estilo que sabíamos que era generalmente posterior. Entre los dos extremos, las fases se organizaron en orden de similitud”.

Al considerarse la secuencia de Larco como una cronología representativa en el clásico territorio mochica, en consecuencia, la cerámica de Huaca de la Luna debería manifestar tal seriación estilística. Si bien es cierto que Rowe acredita “la validez de las fases de Larco”, no obstante, también dice que su investigación no pudo verificar una seriación lógica, es decir, no pudieron probar que se ajustase a una secuencia cronológica. Además, mientras que Larco, al menos según Kroeber (1944: 57), sólo reconoce la presencia de cerámica de las fases III y IV en las Huacas de Moche, Rowe (1962b: 135) verifica en el material de Uhle las generalizaciones estilísticas observadas por Larco y ratifica las cinco fases cerámicas (Menzel 1977: 59); por otra parte, aunque

Larco (2001, tomo II: 86) afirmó que en cada tumba existía un periodo definido de cerámica sin distinguirse ninguna mezcla de estilos, Rowe en su estudio percibe subestilos, ya que algunos conjuntos cerámicos de un mismo contexto funerario presentaba formas transicionales entre dos contiguos (Kaulicke 2001: 112).

Desde luego, la fuente más fiable para arrojar cierta luz a esta cuestión es la del proyecto arqueológico de la Huacas del Sol y la Luna, quienes llevan excavando en este importante yacimiento desde 1991; y, en este aspecto, Uceda y Mujica (2003: 346) señalan que aún no se ha registrado la presencia de Moche I, mientras que la cerámica Moche V aparece escasamente y, sobre todo, asociada a vasos Moche IV. Empero, incluso este fiable aserto es contradicho por el diagnóstico de Theresa L. Topic (1977) y de Christopher Donnan y Carol Mackey, quienes en sus excavaciones llevadas a cabo entre 1971 y 1972 en el complejo de las Huacas de Moche como parte del “Proyecto Chan Chan-Valle de Moche”, atribuyeron dos entierros a la fase Moche I (Donnan y Mackey 1978: 60-61).

En conclusión, pese a toda la controversia y a las recientes críticas – v. g. Kaulicke 1992, 1998b; Bonavia 2003: 329 – la cronología cerámica mochica de Larco ha sido utilizada durante más de cincuenta años por los mochicólogos como un instrumento básico a la hora de reconstruir la historia cultural y la evolución política de los mochicas.

Para finalizar, vale la pena rescatar lo escrito por Larco (1966: 94) en una de sus últimas publicaciones en donde, con todo su bagaje de conocimiento sobre las culturas arqueológicas de la costa norte, sigue manteniendo las mismas tesis históricas sobre los mochicas que formulase en sus primeras obras:

“Al mismo tiempo la cultura Mochica alcanzaba su apogeo en el Valle de Chicama, Santa Catalina (Moche) y Virú. Es en aquellos Valles donde descubrimos la mayor cantidad de Mochicas I y II, y en Virú, algunos. En Virú, Chao, Santa y Nepeña se encuentran el Mochica III, IV y V. Esto confirma que los Mochicas habían desarrollado y tomado impulso en los dos primeros periodos que están demarcados en la cerámica y con posterioridad los Mochicas se extienden convirtiéndose en una unidad política poderosa, gobernada por altos dignatarios que manejaban los destinos del régulo, y por jefes regionales, como puede verificarse en los vasos-retrato que hemos encontrado. Algunos de éstos están diseminados por todo el territorio y otros en algunos Valles o en determinados sectores de los mismos Valles.

Son los Mochicas los que movilizan el pueblo hacia el progreso para que, llegado el Periodo IV de su cerámica — en la que encontramos los más bellos ejemplares escultóricos de la antigüedad peruana —, alcance la cúspide en sus instituciones políticas, sentimientos religiosos y manifestaciones intelectuales. Refinados en la creación artística, lo fueron

también en sus castigos que, aunque severos, se aplicaban con espíritu de justicia. Los castigos que se imponían sancionaron las faltas con una crueldad que, siglos más tarde, no dejaron de practicar pueblos que la historia cataloga en el índice de la civilización contemporánea”.

LA ARQUEOLOGÍA FUNCIONALISTA Y EL NEOEVOLUCIONISMO ANTROPOLÓGICO EN LA MOCHICOLOGÍA: EL PROYECTO VALLE DE VIRÚ Y STEWARD

“La noción evolucionista de etapas complejas caracterizadas por la asociación de costumbres, instituciones e ideas particulares no es el producto de ninguna consideración de evidencia arqueológica, sino que pertenece más bien a la teoría sociológica y etnológica”.

John H. Rowe (1967: 5)

“La discusión de los años sesenta y setenta puso al descubierto una verdad elemental: las taxonomías y las herramientas descriptivas de orden analítico o sintético en arqueología, verbigracia cultura, horizonte, tradición, tipo, motivo, tienen el carácter instrumental, son producto de la imaginación creativa del investigador y no corresponden necesariamente a ningún hecho concreto de la realidad investigada”.

Krzysztof Makowski (1995: 165)

1. LA TRANSFORMACIÓN DE LAS CRONOLOGÍAS CULTURALES EN CUADROS CRONOLÓGICOS NEOEVOLUCIONISTAS

1.1. Las nuevas culturas arqueológicas se adaptan a los horizontes culturales

En el epílogo de su monografía “Los Cupisniques” publicada en 1941, Larco (1941: 249) expone una sorprendente revelación, el descubrimiento ese mismo año en la necrópolis conocida como “El Salinar” – en la parte alta del valle de Chicama – de un nuevo estilo cerámico intermedio entre Cupisnique y Mochica que para el que acuña e nombre de “cultura Salinar”:

“Los vasos que encontramos en estos enterramientos constituyen un nuevo tipo de cerámica en el norte del Perú. La mayor parte son botelliformes con asa, encontrando también los vasos de asa de estribo y las ollas con golletes. Los hay, antropomorfos y zoomorfos.

En estos ceramios encontramos algunas características de la cerámica Cupisnique como también otras de la cerámica Mochica”.

En la necrópolis El Salinar, Larco (1944: 1) abrió 228 tumbas pudiendo registrar la “superposición de enterramientos Mochicas sobre Salinar y tumbas Cupisnique con intrusión de tumbas Salinar”; además, muy cerca de este sitio descubrió un pequeño cementerio Negativo – Virú – correspondiente al periodo Auge. Posteriormente, Larco (1944: 2) halló otro cementerio Salinar cerca del puerto de Guañape en el valle de Virú, por lo cual, circunscribió el área de propagación de esta cultura entre los valles de Chicama y Virú. Esta última información aparece en la monografía publicada en 1944 “La Cultura Salinar”, y que fue concebida como una síntesis etnográfica en donde Larco a través de epígrafes dedicados a la geografía, la escultura, arte textil, metalurgia, agricultura, alimentación, indumentaria, religión o culto de los muertos presenta las principales manifestaciones materiales de esta cultura. Una destacada información arqueológica que aporta Larco (1944: 2) aparece en el epígrafe intitulado “Historia”:

“Se ha comprobado cronológicamente, en el terreno mismo, que Salinar es posterior a Cupisnique y anterior a Mochica: es la etapa evolutiva intermedia, a través de la cual podemos observar el desarrollo del arte cerámico y pictórico. Sólo llama la atención que desaparezca la marcada influencia religiosa de Nepeña”.

En el encabezamiento “Conclusiones” que aparece al final de este trabajo Larco (1944: 20) resuelve:

“En la evolución de los agregados sociales de la costa norte del Perú, colocamos a Salinar dentro de las culturas de poca irradiación, antes de la formación de los grandes réculos y en la iniciación de la era metálica peruana. Los hombres de Salinar contribuyeron, con elementos valiosos, a la formación de la gran cultura norteña Mochica”.

Aparte de exhibir ese particular estilo literario aprehendido de su padre y de Urteaga, este texto de Larco manifiesta que su interés continuaba centrado en revelar arqueológicamente los antecedentes de los mochicas. También llama la atención que para 1944 aún no empleaba el término Virú para definir a la cultura de los ceramios negativos, pero eso cambió ese mismo año, pues en la necrópolis de Tomabal, en el valle alto de Virú, excavó una necrópolis con tumbas conteniendo cerámica negativa. Y dado que también descubrió en el valle de Virú numerosos cementerios de esta misma cerámica, acordó “dar a la cultura el nombre de este valle, que consideramos su centro principal” (Larco 1945a: 1).

Toda esta información la proporciona Larco en su monografía “La Cultura Virú”, la cual, al igual que con la anterior monografía sobre Salinar, la organiza a modo de síntesis etnográfica. En cuanto al área geográfica de la cultura Virú, Larco (1945a: 3)

se remite a sus propias evidencias, de modo que se ciñe a los valles de Virú y Santa. Además, Larco (1945a: 1, 28) va a definir dos etapas para la cultura Virú, una primera denominada “Auge”, coetánea con Mochica y revelada por el hecho de encontrar vasos “Virú-Mochicoides”; y otra ulterior, que denomina “Decadente”, que supervive hasta la dominación Tiahuanaco y que es expresada en los vasos con características Virú-Tiahuanacoides”. De ello trasciende otra destacada revelación producto de sus excavaciones, y es que Larco (1945a: 1) descubrió en el valle de Virú tres tumbas con cerámica híbrida, “en las que se advierte una armoniosa mezcla de las características de la cerámica Mochica y Virú”. Otro aspecto importante que resalta Larco (1945a: 1), es la indudable relación que encuentra entre la cultura costeña de Virú y la cultura serrana del “Callejón de Huaylas” o “Recuay” – ya Kroeber (1944: 63) había destacado su similitud estilística –, por cuanto encuentra varios ejemplos de vasos de estas dos tradiciones compartiendo una misma tumba¹⁶⁹. Pero, con seguridad, el testimonio más sorprendente es la revelación en Salinar, en el valle de Chicama, de “tumbas Virú del periodo auge sobre tumbas Cupisnique, e intrusiones de tumbas Virú-auge cortando tumbas Cupisniques”, lo que lleva a Larco (1944: 2) a afirmar:

“Esta comprobación establece que Virú-auge es posterior a Cupisnique y coetáneo con los primeros periodos mochicas”.

En consecuencia, dado que en el valle de Chicama tanto Salinar como Virú son estratigráficamente posteriores a Cupisnique, debieron ser contemporáneas; pero, con una salvedad, Salinar es anterior a Mochica y Virú aún pervive con esta última cultura. Ante esta circunstancia, Larco (1944: 3) se inclina a creer que “tan aislados enterramientos corresponden a grupos nómades de la cultura Virú”.

Así pues, Larco (1945a: 2-3) concluye:

“Las culturas Virú, Salinar y Cupisnique, contribuyen con elementos culturales al surgimiento de la gran civilización Mochica.

Si bien la cultura Virú corresponde a los pueblos de gran expansión, es necesario anotar el admirable espíritu de independencia que demuestran al sostener su religión, sus costumbres y sus artes, no obstante la dominación de otros pueblos”.

Definitivamente Larco ya había encontrado al vecino pueblo de los mochicas al que debieron vencer en su expansión al sur; empero, las evidencias parecían mostrar que

¹⁶⁹ En 1962 Larco publicará una pequeña monografía titulada “La Cultura Santa”, en la que sostiene que ésta se trata de la cultura que anteriormente y mal llamada se conocía por Recuay. También indica que la cultura Santa tuvo en sus raíces en la cultura Virú.

no eran tan bárbaros como inicialmente había pensado. En el epígrafe dedicado al “Gobierno” Larco escribe:

“Salvo la pequeña diferencia de rango que se observa en la vestimenta que llevaban los individuos representados en el arte cerámico, no hay datos que revelen la forma de gobierno que tuvieron. Sin embargo, llama la atención de que a pesar de ser pequeño este pueblo, haya podido mantener su unidad política, sus creencias religiosas y su independencia artística, en medio de los embates de la conquista y el dominio de otros pueblos más poderosos que lo circundaban”.

Esta imagen de dignidad, valor y elevado espíritu del pueblo Virú otorgaba mayor valía si cabe a las conquistas de los mochicas, pero, sin duda, erosionaban ese ideal de pueblo pacífico y generoso que Larco vislumbró; quedaban así confirmadas las grandes aptitudes bélicas de los mochicas que aparecían en las múltiples escenas de índole netamente guerrera. No obstante, el mayor grado de civilización de los mochicas y sus exigencias vitales hacía comprensible la conquista de una cultura menor como Virú, que en todo caso nunca se rindió, pues su periodo “Decadente” se extendió hasta la llegada de otro pueblo conquistador del sur, los tiahuanacuenses. Con todo, en el epígrafe de conclusiones de “La Cultura Virú”, Larco (1945a: 28) expresa más dudas que certezas:

“Corresponde Virú a las culturas locales de poca irradiación, pero de suma importancia en el estudio de los pueblos prehistóricos del Norte. Es acaso la cultura llave que nos permitirá conectar a los pueblos Mochica, Cupisnique, Callejón de Huaylas [Recuay] y Tiahuanaco”.

Lo que Larco tenía claro era la ubicación pre-Mochica de la cultura Virú, y en este aspecto manifestó una rotunda oposición a lo sostenido por su amigo y colega Wendell C. Bennett. En esos años, final de los treinta, principios de los cuarenta, se manejaba como principal marco cronológico de la costa norte el propuesto en 1939 por Bennett en su obra “Archaeology of the North Coast of Peru”, que seguía los lineamientos de las cronologías culturales perfiladas por Uhle – a partir de horizontes cronológicos – y por Kroeber – a partir de horizontes generales –. Larco siempre se mostró reacio al uso de secuencias culturales organizadas según el criterio de horizontes, ya que proporcionaban una idea aproximada del tiempo, pero no una noción fiel del proceso de desarrollo cultural. Esta opinión pudo discutirla en numerosas ocasiones con Bennett, quien era un profundo defensor de los horizontes culturales como marcador cronológico (Larco 1966: 37). Poco antes de fallecer, Larco (1966: 17) seguía expresando su posición claramente evolucionista:

“La subdivisión de este proceso desvolvente no debe ser sólo de tiempo, sino que cada etapa debe reflejar el estado del desarrollo de las culturas”.

En “Archaeology of the North Coast of Peru”, Bennett (1939: 74-75) ubicó cronológicamente a la cultura Gallinazo, descubierta por el mismo en 1936, tras el Early Chimú – con este término de Kroeber se refería a los mochicas de Larco –. Con respecto a las evidencias halladas en el sitio conocido como “Gallinazo”, Bennett (1939: 79) comentó:

“Es interesante notar que los fragmentos del estilo Gallinazo se encuentran en sitios esencialmente Chimú Temprano, lo que sugiere una confirmación de la posición cronológica asignada a Gallinazo. Sin embargo, es deseable un buen aislamiento estratigráfico”.

Expresado de otro modo, Bennett (1939: 79) sostenía que Early Chimú era la civilización más antigua de Virú y, es más, defendía que esta posición cronológica estaba “parcialmente confirmada” por sus excavaciones. Pero, esto no debió contrariar en demasía a Larco, ya que hasta 1944 no precisó la ubicación cronológica de la cultura Virú. Bennett (1939: 146-147) tampoco se mostró convencido de la posición temprana de la cultura Cupisnique que Larco defendía y, con una opinión contraria éste, la consideró como una tardía subdivisión del Early Chimú.

Con referencia a esto, Larco (1941: 10) comentó displicente:

“Algunos arqueólogos, entre ellos el Dr. Bennett... han creído que Cupisnique es posterior a Mochica. Pero este error es natural; sus rápidas visitas a este país no les permite profundizar lo suficiente ni comprender, en toda su amplitud, el ritmo de nuestra cultura pretérita”.

Lo cierto es que Bennett escribió su obra antes de la publicación del primer tomo de “Los Mochicas”. Pero, tal como apuntó Kroeber (1944: 78), al ir desvelando las investigaciones arqueológicas nuevos estilos, estas inéditas culturas no podían emplazarse nada más que conjeturalmente. En cuanto dispuso de evidencias estratigráficas, Larco quiso demostrar que las hipótesis cronológicas de Bennett eran meras conjeturas. Pero, el problema principal residía en que el registro de estas flamantes culturas, muchas de ellas representando largos periodos de ocupación, había hecho ostensible la necesidad de buscar un nuevo modelo cronológico que organizara adecuadamente la prehistoria peruana (Strong 1948: 100). En este sentido, cabe recordar que en 1943 Kroeber se había visto obligado a renunciar a su sistema cronológico formulado en 1929 (O’Neale y Kroeber 1930: 24). Por tanto, a comienzo de la década de los cuarenta, con las nuevas informaciones arqueológicas, Larco y Bennett se

concentraron en organizar cronológicamente el cuadro cultural del Antiguo Perú, si bien, defendían procedimientos distintos a la hora de concebir y medir el tiempo. Hay que recordar que por entonces Larco y Bennett eran las máximas figuras de la arqueología en la costa norte.

Por un lado, gracias a sus ingentes excavaciones, Larco pudo establecer una coherente y sólida secuencia cultural para la costa norte sustentada a partir de evidencias estratigráficas: Cupisnique, Salinar, Gallinazo y Mochica. Para 1946, Larco era un reconocido arqueólogo a nivel internacional y en representación de los arqueólogos peruanos fue solicitado para publicar un artículo en el “Handbook of South American Indians” de la prestigiosa “Smithsonian Institution”, que editaba el antropólogo norteamericano Julian Steward. En dicho trabajo, que llevaba el inequívoco título de “A culture sequence for the North Coast of Peru”, Larco compendia sus anteriores monografías dedicadas a las culturas de la costa norte – salvo la cultura Virú –, y dedica un apartado a la cultura Cupisnique, la cultura Salinar y a la cultura Mochica, dejando claro que este ordenamiento cultural en la costa norte se corresponde con una secuencia cronológica. Además, Larco pretendió subrayar que la cultura Cupisnique y la cultura Salinar contribuyeron substancialmente a la formación de la cultura Mochica:

“La cultura Cupisnique puede ubicarse en la secuencia de la Costa Norte como antecedente de Salinar, que a su vez fue seguida por Mochica (Proto- o Early Chimu)” (Larco 1946: 150).

“La cultura Salinar de la Costa Norte del Perú constituye un importante paso cronológico y evolutivo entre las culturas Cupisnique y Mochica” (Larco 1946: 156).

“Los elementos culturales de tres periodos – Cupisnique, Salinar y Virú Negativo –, todos contribuyeron a la composición de la cultura Mochica” (Larco 1946: 161).

Llama poderosamente la atención que el arqueólogo peruano no dedique un acápite a la cultura Virú, pues un año antes había publicado la monografía de esta cultura, en donde menciona que, junto con Cupisnique y Salinar, la cultura Virú contribuyó con elementos culturales a su formación (Larco 1944: 2). Todo parece indicar que en aquellos días, contando con muy pocas evidencias de tumbas Virú en Chicama, Larco aún no estaba seguro de cuál había sido la aportación de la cultura Virú a la cultura Mochica.

En cuanto al modo de gobierno de los mochicas, Larco (1946: 167) copia literalmente lo escrito en su trabajo de 1945 “Los Mochicas (Pre-Chimu, de Uhle y

Early Chimu, de Kroeber)” y, al igual que en esta obra, en ningún momento alude al Estado mochica, sino que habla de “métodos gubernamentales maduros”.

Por otro lado, Bennett se trasladó a trabajar en la sierra norte en el sitio de Chavín de Huántar con la intención de reconsiderar el problema cronológico de Chavín y de vislumbrar si en las secuencias culturales regionales peruanas se le podía identificar como un marcador cronológico estilístico (Willey 1951). Bennett aprovechó la solidez de las informaciones estratigráficas de Larco en la costa norte, los trabajos de Strong en la costa central – en donde realizó hallazgos “chavinoides” aunque por entonces no pudo reconocer la filiación Chavín de esas piezas –, las investigaciones de Tello sobre la cultura Chavín y las suyas propias, para reforzar su teoría de Chavín como el “Estilo de Horizonte” más temprano en el cuadro cultural del Perú Antiguo (Ford y Willey 1949: 16; Willey 1951). Prácticamente, la mayor parte de los arqueólogos norteamericanos que trabajaban en el Perú seguían el esquema temporal de horizontes estilísticos¹⁷⁰, por lo que el posicionamiento inicial de Chavín fue aceptado casi de manera unánime por todos ellos (Willey 1951).

En 1946, también Bennett, como el arqueólogo estadounidense de más renombre en el Perú, publicó sus propuestas cronológicas y metodológicas para los Andes Centrales en el “Handbook of South American Indians”. En el artículo “The archeology of the Central Andes”, Bennett señala que aunque la terminología aplicada para designar las principales divisiones cronológicas tiene que ser revisada, ya se ha demostrado que el “Horizonte Chavín” precede al “Early Period”; de tal manera Bennett (1946: 72) plantea la siguiente clasificación de grandes periodos: “Chavín Periods”, “Early Periods”, “Middle Periods”, “Late Periods” e “Inca Periods”. Además, en la línea continuista del sistema cronológico de horizontes de Uhle y Kroeber, indica que por medio de su periodificación temporal es posible reconocer tres horizontes panperuanos, cada uno separado por un considerable lapso de tiempo en los que los distintos estilos locales se desarrollan en diferentes áreas geográficas: Chavín, Tiahuanaco e Inca (Bennett 1946: 72). Así pues, Bennett continuó defendiendo la utilidad del concepto de los horizontes estilísticos como recurso cronológico y marco explicativo, si bien destacó su aplicabilidad desde una perspectiva funcional al reconocer, y en ello radica lo

¹⁷⁰ Para Uhle los horizontes cronológicos eran realmente horizontes estilísticos.

sustancial de su propuesta, patrones socioeconómicos en esos periodos (Trigger 1992: 258).



Figura 45. Retrato de Wendell C. Bennett, uno de los pioneros de la escuela histórico-cultural norteamericana en la arqueología peruana (Rouse 1954: 265).

Respecto a su proposición de secuencia cultural para la costa norte, Bennett en “The archeology of the Central Andes” abandona su anterior esquema de periodos culturales norcosteños presentado en 1939. Su nueva cronología está en gran parte influenciada por el ordenamiento temporal de las culturas de la costa norte que proponía Larco – aunque éste último situaba Gallinazo en una posición pre-mochica –. La secuencia de Bennett (1946: 74-76) se iniciaría con “Chavín costero” o Cupisnique, posteriormente Salinar, tras la que aparecería la cultura Mochica y a continuación, Gallinazo. Esta cronología se aplicó de manera general entre los arqueólogos

norteamericanos, hasta que las informaciones proporcionadas por el “Proyecto Valle de Virú” la reordenaron¹⁷¹.

Cabe destacar una consideración de “The archeology of the Central Andes” de Bennett que es necesario introducir para asimilar la trayectoria de la arqueología en el Perú en las siguientes décadas. Y es que Bennett, pese a que realiza una reconstrucción histórico-cultural de los Andes Centrales a partir de las culturas identificadas arqueológicamente, retoma el concepto etnológico de “área cultural” que Kroeber (1944: 111) había asentado en la arqueología peruana y lo reutiliza desde un enfoque funcionalista. Bennett (1946: 62-66) concibe a la región andina de Perú y Bolivia como una “unidad arqueológica” que comparte un mismo entorno geográfico y, lo que es más importante, que participa de un desarrollo cultural parejo que se puede caracterizar. Si bien, los métodos propios de una arqueología histórico-cultural siguen definiendo la percepción espacial – áreas culturales – y temporal – división del tiempo en periodos y estilos –, empero, en Bennett (1946: 32, 103) las visiones funcionalistas marcan su línea interpretativa, al centrarse en inquirir, desde los modelos sociopolíticos centro-andinos, hasta la reconstrucción de la organización política de culturas como la Mochica. Con todo, Bennett reconoce la dificultad que genera a la arqueología dilucidar este tipo de interpretaciones funcionalistas.

En 1948 Bennett (1948) detallará con mayor precisión geográfica el área cultural centro-andina que pasará a definir como “co-tradición peruana”¹⁷², y que divide en cinco grandes regiones meridionales, cada una con una sección de costa y su respectiva de sierra. Con respecto al territorio mochica de Larco, Bennett (1948: 4) lo integra en la subdivisión que denominará “Grupo Moche”, incluyendo los valles de Chicama, Moche, Virú y Chao.

Muy próximo a las concepciones de Bennett se encontraba Kroeber (1944: 108-111), quien en su “Peruvian Archaeology in 1942” persiste en el convencimiento de que

¹⁷¹ Los trabajos de Strong y Evans en Virú en 1946 (Strong 1947; Strong y Evans 1952), encuadrados en el “Programa Valle de Virú”, concluyeron que el periodo Gallinazo precedía al Mochica. Por consiguiente, Bennett (1950: 18) tuvo que reconocer que Gallinazo fue colocado en una posición post-Mochica y pre-Tiahuanaco sobre la base de análisis estilísticos, puesto que las excavaciones que llevó a cabo en Virú en 1936 no le proporcionaron suficientes evidencias estratigráficas para una concluyente ubicación. No obstante, durante esos diez años hubo bastante controversia en cuanto a la exacta situación cronológica de la “Cultura Gallinazo” (Ford y Willey 1949: 15) y, aún en 1942, Kroeber (1944: 65) continuaba aceptando su establecimiento post-Mochica.

¹⁷² Bennett (1948: 1) manejaba en su metodología para el estudio arqueológico de las culturas el concepto de “co-tradición”, entendido como “la unidad total de la historia cultural de un área dentro de la cual, las culturas que la integran han estado interrelacionadas durante un periodo de tiempo”.

los horizontes estilísticos eran el mejor procedimiento para comprender y conocer las relaciones históricas que se produjeron entre las, cada vez más numerosas, culturas peruanas. Kroeber (1944: 111), haciéndose eco de las recientes investigaciones de Bennett, asigna al estilo Chavín un probable valor como horizonte y así lo refleja en su cuadro cronológico de las culturas del antiguo Perú. En cuanto a la secuencia cultural en la costa norte, a pesar de que se apoya considerablemente en las interpretaciones de Larco, sin embargo, al igual que Bennett, se inclina por posicionar el estilo gallinazo tras el mochica (Kroeber 1944: 65).

También Willey (1945) siguió la línea marcada por Bennett, considerando el análisis funcional de los horizontes estilísticos como el sistema más idóneo para reconstruir la prehistoria peruana. Al igual que Bennett, o anteriormente Kroeber (1944: 111), Willey va a tomar en consideración el espacio andino (Perú y Bolivia) como una unidad geográfica que registra procesos de crecimiento cultural de manera homogénea.

Pese a que influyentes arqueólogos como Larco o Strong (1948: 96) se mostraban disconformes con la periodificación cultural del Perú Antiguo y reclamaban la elaboración de esquemas cronológicos alternativos, un grupo de arqueólogos encabezados por Bennett, Kroeber y Willey seguían aceptando el empleo de los horizontes estilísticos para organizar cronológicamente las culturas peruanas, si bien, reconocían la confusión de los marcos temporales (Bennet y Bird 1949: 109).

1.2. La “Mesa Redonda de Chiclín” y la “Viking Fund Symposium”

Las intensas investigaciones arqueológicas emprendidas por Larco desde 1939 le habían proporcionado las evidencias empíricas suficientes para sustentar científicamente su propuesta de secuencia cronológica de las culturas del norte del Perú. Este cuadro cronológico fue expuesto por vez primera al arqueólogo estadounidense W. D. Strong (1948: 100), quien se unió a Larco (1948: 7) en el esfuerzo de completarlo. Larco presentó su cronología en el encuentro que ha pasado a la posteridad como la “Mesa Redonda de Chiclín” (Willey 1946b: 132).

Aprovechando la presencia en el norte peruano de distinguidos arqueólogos estadounidenses participantes del “Programa Virú” como Wendell C. Bennett, Junius Bird, Donald Collier, Clifford Evans Jr., James A. Ford, Julian H. Steward, William D. Strong o Gordon R. Willey, se celebró durante los días 7 y 8 de agosto de 1946 en la

Hacienda Chiclín (valle de Chicama) y enclave del museo Rafael Larco Herrera la “Conferencia de Chiclín de Arqueología Peruana” (Willey 1946b). Dicho evento fue promovido conjuntamente por Larco y el “Comité Valle de Virú” del Institute of Andean Research de Nueva York, y aunque también fueron invitadas las principales autoridades nacionales como Julio C. Tello¹⁷³, Luis E. Valcárcel¹⁷⁴ o Jorge C. Muelle¹⁷⁵ – quien también formó parte del Programa Valle de Virú –, finalmente no acudieron (Willey 1946b: 132; Ramón 2005: 11)¹⁷⁶. La “Mesa Redonda de Chiclín” marcó un hito importantísimo pues constituyó el primer gran coloquio de arqueología peruana. Su propósito central, en palabras de Willey (1946b: 132) fue:

“Discutir y revisar los recientes avances arqueológicos en el Perú, además de la promoción de un mayor intercambio intelectual y cooperación entre estudiantes peruanos y norteamericanos de la prehistoria del Perú”.



Figura 46. Investigadores estadounidenses participantes de la Mesa Redonda de Chiclín de agosto de 1946. En el centro aparece W. C. Bennett, a su izquierda J. Bird, a su derecha G. R. Willey y detrás James A. Ford. En el extremo derecho se encuentra W. D. Strong (<https://www.museolarco.org/coleccion/>).

¹⁷³ Julio C. Tello ocupaba en aquellos días la dirección del “Museo Nacional de Antropología y Arqueología” (Willey 1946b: 132).

¹⁷⁴ Luis E. Valcárcel es considerado como el padre de la Antropología y la Etnología en el Perú. En aquel tiempo, además de “Ministro de Educación Pública”, también ostentaba el cargo de Director del “Instituto Peruano de Estudios Etnológicos” (Ford y Willey 1949: 6; Willey 1953: XXI).

¹⁷⁵ Jorge C. Muelle, por entonces, formaba parte del “Instituto Peruano de Estudios Etnológicos” y era asistente de Valcárcel (Willey 1953: XVII).

¹⁷⁶ Entre las ausencias más notables destaca la de A. Kroeber, que no obstante, fue elegido unánimemente presidente honorífico de la Conferencia (Willey 1946b: 132).

Las conferencias se aprovecharon para poner en común el trabajo y los resultados preliminares de las diversas investigaciones del proyecto Valle de Virú y se articularon con aquellas llevadas a cabo por Larco; pero, fundamentalmente, se utilizaron para discutir varios de los problemas generales de la arqueología del Perú, sobre todo, el marco cronológico de la costa norte y las principales épocas de la prehistoria peruana (Ford y Willey 1949: 6-7; Willey 1946b). El propio Larco (1966: 11) será quien declare, veinte años después, que fue en la Mesa Redonda de Chiclín donde “se modificaron por completo los estudios de la Arqueología y se fundamentaron los trabajos futuros”.

Durante el segundo día del encuentro, el 8 de agosto, Larco (1948: 7; 1966: 11) propuso un cuadro con la secuencia cronológica de las culturas en varios valles norcosteños, con especial atención al de Chicama. Realmente, su cuadro sobre “la sucesión cronológica de las culturas en el valle de Chicama” significó una total revolución en la manera de entender el tiempo arqueológico y el desarrollo de los procesos culturales, ya que, no se limitaba a presentar una correlación de culturas con unas ciertas características, sino que, reconstruía la evolución cultural de la costa norte (Larco 1948: 7). La “cronología arqueológica” de Larco (1948: 10) se componía de siete épocas evolutivas en las que se encuadraban las culturas arqueológicas norteñas – la mayoría de las cuales, él mismo había descubierto –: “Pre-cerámica”, “Inicial de la Cerámica”, “Evolutiva”, “Auge”, “Fusional”, “Imperial” y “Conquista”. Cada una de las épocas se subdivide en tres periodos – “Inicial”, “Medio” y “Último” –, que, o bien, se corresponden a su vez con una cultura maestra, o bien, representan todo el desarrollo evolutivo de una cultura – como la Mochica en la época Auge – (Larco 1948: 10; 1966: 12). Salvo en su terminología, la secuencia para la costa norte de Larco coincidía conceptualmente con el cuadro, también organizado por épocas, presentado por Strong (1947: 464; 1948: 98) para el valle de Virú. Es decir, ambas cronologías, la de Larco y la de Strong, planteaban una concepción temporal de la prehistoria peruana prácticamente idéntica (Willey 1946b: 133).

La exposición de Larco motivó una encendida discusión entre el resto de los conferenciantes que estaba centrada en la periodificación, específicamente en la contraposición entre criterios cronológicos y evolutivos (Ramón 2005: 12). La duda surgía respecto si estas principales épocas culturales – que Larco aseguraba que, muy probablemente, pudieran aplicarse también en toda el área andina – podrían ser “Periodos”, concebidos como unidades de tiempo, a modo de los “Horizontes”, y cuyas

expresiones culturales se podían reconocer de manera uniforme en cada valle en un momento dado o, por el contrario, debían considerarse como “Etapas de Desarrollo”, que pudieran o no indicar contemporaneidad (Willey 1946b: 133-134). El dilema se resolvió consensuadamente, concluyendo que el hecho de la proximidad de los núcleos de origen cultural en el antiguo Perú permitió la rápida expansión e intercambio de influencias culturales, por lo que los procesos de desarrollo afectaron a todos los centros al mismo tiempo (Willey 1946b: 134). De este modo, las “Épocas” fueron, en primer lugar, “niveles horizontales de tiempo” y, también, se corresponderían con “niveles de desarrollo cultural” dentro de la intensiva área cultural peruana (Willey 1946b: 134). Es decir, hubo un acuerdo general en cuanto a que la prehistoria peruana podría segregarse en importantes “Épocas horizontales”, de las cuales las principales ciertamente se ajustarían estrechamente a las siete descritas por Larco (Willey 1946b: 134). No obstante, se tuvo que reconocer que los rasgos diagnósticos de una época no podían emplearse como herramienta definitiva para ubicar temporalmente una inédita cultura arqueológica, cuya confirmación cronológica requeriría de las evidencias estratigráficas (Willey 1946b: 134). Otro punto en común que se concretó, fue la consideración del carácter evolutivo de las culturas que explicaba que la cultura Inca, que pertenecía a la época Imperial, poseyera todos los rasgos catalogados para épocas anteriores (Willey 1946b: 134).

Pero Larco no sólo presentó las épocas principales, sino también sus elementos diagnósticos – fósiles directores –, de tal forma que la época Auge – de Larco – o “Florecente” – de Strong –, en la que se insertaba la cultura Mochica se caracterizaba, según Willey (1946b: 134) por los siguientes rasgos:

“La Época Floreciente o Auge marca la culminación del avance tecnológico y el florecimiento de los estilos artísticos. Se destacan las cerámicas engobadas y bien pintadas, los adobes rectangulares, el arte pictórico, las grandes pirámides, las técnicas metalúrgicas avanzadas, las instituciones sociales y políticas desarrolladas y la escritura ideográfica”.

Y, por supuesto, llama la atención que Larco en ningún momento atribuya la consideración de Estado a la cultura Mochica.

En definitiva, el esquema cronológico regional de Larco fue admitido plenamente por los especialistas que acudieron al evento y sería publicado en 1948 bajo el título de “Cronología Arqueológica del Norte del Perú”.

En esos dos años, de 1946 a 1948, que transcurrieron hasta la publicación de la obra de Larco, varios de los arqueólogos estadounidenses que estuvieron presentes en la

reunión de Chiclín formularon sus propios marcos cronológicos. De tal manera que se fueron integrando, ya no los nuevos conceptos arqueológicos que se expusieron en el encuentro de Chiclín, sino también los trascendentes datos del proyecto Virú que se estaban en aquellos momentos procesando y que permitieron rellenar empíricamente ciertas lagunas temporales. Cabe destacar que, gracias a los trabajos estratigráficos de Strong y Evans en el sitio “Huaca de la Cruz”, se produjo la confirmación estratigráfica de Gallinazo/Virú en una posición pre-mochica en el valle de Virú (Strong 1947). Además, las excavaciones de Bird (1948) en Huaca Prieta en el valle de Chicama – también realizó otras en Cerro Prieto en el valle de Virú – atestiguaron la existencia de la “Época Precerámica” en el Perú y facilitaron una secuencia estratigráfica sin interrupción desde una primera época “precerámica” y “preagrícola” de cazadores recolectores, pasando por una segunda fase “precerámica” caracterizada por una agricultura rudimentaria, pesca y recolección, tras la que aparece una alfarería inicial que conducirá a Cupisnique. Teniendo conocimiento de estos descubrimientos, Larco (1966: 43-44) se lanzó a la búsqueda de pruebas que corroboraran estas informaciones, hallando puntas y otros implementos líticos en la Pampa de Paiján y en la Pampa de los Fósiles – al norte del valle de Chicama –.

A la luz de las recientes evidencias se tuvieron que añadir al cuadro de desarrollo cultural peruano dos inéditos horizontes culturales, uno caracterizado por la ausencia de cerámica pero con la aparición de la agricultura, y otro preagrícola, pero, ambos con una aparente gran longitud temporal (Strong 1948: 96). Ante esta particular situación, con la aparición de dos nuevos periodos “pre-Early” con respecto al reformado esquema cronológico que sugería Bennett (1946: 72) – el tercero había sido el “Horizonte Chavín” – era perentorio modificar la cronología cultural del Perú prehispánico y adoptar un esquema cronológico que integrara las nuevas informaciones. Esta corriente de opinión fue unánime entre el círculo arqueológico durante las conferencias que se celebraron en Julio de 1947 en Nueva York, con motivo del “Viking Fund Symposium”.

Bajo el auspicio de la “Viking Fund” y el “Institute of Andean Research”, asistieron la totalidad de arqueólogos estadounidenses participantes del Programa Valle de Virú y otros prestigiosos americanistas como Alfred Kroeber, Paul Kosok o Pedro

Armillas; empero, Larco no pudo asistir¹⁷⁷. En dicho encuentro se presentaron varias de las investigaciones norteamericanas realizadas en el Perú y se trataron distintos asuntos de actualidad de la arqueología peruana (Bennett 1948: V-VI). Las diversas contribuciones fueron reunidas en la destacada publicación “A Reappraisal of Peruvian Archaeology” (Bennett 1948, comp.), obra que dedica varios artículos a plantear el problema de la clasificación cronológica peruana y en la que los más reconocidos arqueólogos estadounidenses – Bennett, Strong y Willey – que laboraban en el Perú, ofrecieron sus propuestas de marcos culturales alternativos. Nuevamente, entre todos ellos, es Strong (1948) quien parece abanderar la demanda de una nueva sistematización cronológica del Perú prehispánico.

En su artículo “Cultural Epochs and Refuse Stratigraphy in Peruvian Archaeology”, Strong (1948: 94-98) analiza las causas de la notoria disfunción en las clasificaciones cronológicas señalando que, en el intento de ampliar y rellenar la cronología de Uhle, los arqueólogos habían adoptado una terminología – “Early”, “Middle” y “Late” (Kroeber 1925, 1944; O’Neale y Kroeber 1930: 24; Bennett 1939, 1946) – que, a medida que se complementaban las informaciones arqueológicas, dotaba de inconsistencia y confusión el cuadro cultural del Antiguo Perú, tanto más, cuando se intentaba relacionar con las secuencias regionales y locales. Pero, según Strong (1948: 100), el verdadero problema no residía tanto en la terminología, sino que se contaba con una secuencia cultural construida sobre la base de distintos criterios metodológicos: el periodo Inca, por referencias históricas y de una extensión territorial nacional; los periodos Middle y Chavín relacionados con estilos horizontes – Tiahuanaco y Chavín – y cuya influencia no estaba del todo definida para todas las regiones; los periodos Late y Early con un fuerte presencia regional, y que se habían ido delineando desde ponderaciones temporales como “post”, en el caso del primero, y “proto”, en el caso del segundo; y, por último, los dos recientes periodos esbozados, el precerámico, fundamentado desde la omisión de una particularidad tecnológica, y el preagrícola, basado en características económicas.

Strong (1948: 100) consideraba que la arqueología andina poseía la suficiente madurez, evidencias y herramientas para adoptar una nueva clasificación cultural

¹⁷⁷ Desafortunadamente a la “Conferencia sobre Arqueología Peruana” de Nueva York no pudieron asistir los principales arqueólogos peruanos como Julio C. Tello, Rafael Larco Hoyle o Luis E. Valcárcel (Bennett 1948: V-VI).

peruana, puesto que los trabajos arqueológicos de Larco y las diversas investigaciones del proyecto Valle de Virú habían indicado el camino a seguir. Así, se debía tomar el ejemplo de Larco, con su aportación de cronología arqueológica para la costa norte – entonces pendiente de publicación –, organizada sobre la base de épocas de desarrollo y fundamentada, principalmente, en asociaciones funerarias y comparaciones estilísticas (Strong 1948: 100; 1952: 204); y, por supuesto, se debía considerar lo hecho por el programa multidisciplinar Valle de Virú porque, con una orientación funcionalista y procesualista, elaboró una sólida cronológica para el valle sustentada en las secuencias estratigráficas obtenidas en depósitos de basura y en la cerámica doméstica asociada a estas capas¹⁷⁸ – circunstancia inédita en la arqueología peruana – (Strong y Evans 1952; Collier 1955).

Con sus propias informaciones y las de los miembros del proyecto, Strong (1947: 464) había refinado la secuencia cultural de Virú confeccionada en 1946, prescindiendo del sistema temporal de periodos horizontes. En su propuesta cronológica de 1948 tomaban un mayor protagonismo las interpretaciones funcionalistas, que por su orientación sincrónica se centraban en factores económicos, logros artísticos y la organización política, y procesuales, a través de etapas evolutivas que denomina “Épocas” – al igual que Larco – (Strong 1948: 101). Strong (1948: 98) en su esquema “funcional de desarrollo” (“functional-developmental”) formula la existencia de seis épocas prehispánicas en Virú: “Pre-Agricultural”, representada por los hallazgos en Pampa de los Fósiles; “Developmental”, caracterizada por una incipiente agricultura como la que se manifiesta en Cerro Prieto; “Formative”, que integraría las culturas Cupisnique/Chavín Costeño, Salinar y Gallinazo/Virú –; “Florescent”, que incluye exclusivamente a la cultura Mochica; “Fusion”, que pertenece al fenómeno denominado Tiahuanaco costeño –; e “Imperial”, con las culturas Chimú e Inca.

Como prototipo para la concepción de un marco general de épocas culturales peruanas, Strong (1948: 97, 100-101) sugiere emplear su sistematización o la de Larco (1948: 7) – ambas se gestaron con la mutua colaboración por lo que acuñan términos casi idénticos –. Asimismo, añade que con este sistema se facilitaría la clasificación de las nuevas informaciones arqueológicas peruanas, pero, además, también podría permitir relacionar las antiguas culturas andinas con las altas civilizaciones

¹⁷⁸ El enfoque funcional que distinguió al “Proyecto Valle de Virú” atrajo la atención hacia la cerámica predominantemente utilitaria para definir la cronología (Ford 1949: 36-37; Willey 1953: 9-10).

mesoamericanas (Strong 1948: 101). Esta apreciación de Strong permite advertir el vínculo, a mediados de siglo XX, cada vez más estrecho de la arqueología y la antropología, que deviene en un acentuado interés por parte de los arqueólogos en revelar regularidades significativas entre culturas y entre ecosistemas para establecer modelos que facilitaran estudios comparativos. En este punto, amerita traer a colación un texto de Strong (1948: 100-101) aparecido en su artículo “Cultural Epochs and Refuse Stratigraphy in Peruvian Archaeology”:

“Desde entonces, el escritor ha discutido este problema con Julian Steward, quien estaba particularmente interesado ya que, como editor, acababa de tener la oportunidad de resumir las principales etapas en el desarrollo de todas las culturas sudamericanas para el Handbook of South American Indians. Sus conclusiones generales, basadas en gran parte en materiales etnográficos, y las del escritor y sus colegas, que se basaron principalmente en materiales arqueológicos, coincidieron de manera sorprendente. Esta correspondencia independiente de los enfoques vertical (arqueológico) y horizontal (etnográfico) para comprender el desarrollo cultural de un área continental es, teóricamente, muy significativa”.

| Larco Hoyle | Bennett | Wiley | Steward | Strong |
|------------------------|---|------------------|------------------------------|---------------|
| Imperial | Imperialista | Expansionistas | Conquista e Imperio | Imperial |
| Fusional | Constructores de Ciudades | | | Fusión |
| Auge | Expansionistas | Clásico Regional | Regional Florescente | Florescente |
| Evolutiva | Artesanos Maestros ("Master craftsmen") | Formativo | de Desarrollo Regional | Formativo |
| Inicial de la Cerámica | Experimentadores | | de Desarrollo Inter-regional | |
| Pre-Cerámica | Cultistas | | | de Desarrollo |
| | | | | |
| | Agricultores antiguos | Pre-cerámico | Comienzos agrícolas básicos | |
| | | Pre-agrícola | Pre-agrícola | Pre-agrícola |

Figura 47. Cuadro de las diferentes propuestas cronológicas para la arqueología peruana por parte de varios de los participantes en la Mesa redonda de Chiclín (Margáin 1948: 205).

Y es que Steward, siendo editor del “Handbook of South American Indians”, tuvo ocasión de resumir las principales etapas en el desarrollo de las culturas sudamericanas; pese a ser etnólogo y antropólogo, en la elaboración de sus cuadros

culturales Steward va a otorgar un papel significativo a la arqueología, debido, en gran parte, a que todas sus interpretaciones para Perú estaban fundamentadas en los datos proporcionados por sus colegas del Proyecto Valle de Virú (Strong 1948: 100). Steward (1948), como codirector del Programa Valle de Virú – junto con Bennett, Strong y Willey – también participó en el “Viking Fund Symposium” y, asimismo, presentó su propuesta cronológica que denominó “A Functional-Developmental Classification of American High Cultures”. A partir de los datos arqueológicos obtenidos en las distintas investigaciones en el valle de Virú y en otros proporcionados por el arqueólogo mexicano de origen español Pedro Armillas¹⁷⁹, Steward elaboró una secuencia evolutiva general donde clasificaba en distintos estadios las altas culturas prehispánicas de los Andes Centrales y de la Cuenca de México (Harris 1979: 589, 591). Además de su carácter unilineal, lo relevante de esta secuencia evolutiva reside en que el ritmo de desarrollo cultural del área centro-andina¹⁸⁰ era plenamente comparable con el que se había caracterizado para el área cultural del valle de México, por lo cual Steward interpreta la creciente complejidad evolutiva como la expresión de procesos tecnológicos y patrones socio-religiosos (Makowski 1995: 171). De este modo, Steward (1948: 103) hizo una aportación prominente a la cuestión del origen de las antiguas civilizaciones americanas desde una perspectiva ecológica y funcionalista cuando apuntó a factores endógenos funcionalmente interrelacionados, como la capacidad agrícola, la densidad de población, los patrones de poblamiento, la complejidad sociológica – especialización y jerarquización social –, las tecnologías artesanales, el urbanismo o la guerra, como causantes fundamentales del proceso evolutivo que desembocó en la aparición de los tempranos Estados teocráticos tanto en los Andes Centrales como en Mesoamérica (Harris 1979: 292, 589-590, 592).

La “Clasificación Funcional de Desarrollo de las Altas Culturas Americanas” de Steward (1948: 103) presenta seis estadios primordiales: “Pre-agricultural”; “Basic agricultural beginnings”; “Basic or inter-areal developmental or formative”; “Regional developmental or formative”; “Regional florescent”; y “Empire and conquest”. En el periodo “Floreciente Regional” iba a quedar encuadrada la cultura Mochica, aquella que

¹⁷⁹ Pedro Armillas nació en 1914, falleciendo en 1984.

¹⁸⁰ Steward entiende que las líneas de desarrollo cultural que se habían manifestado en el valle de Virú podían ser representativas de la evolución cultural en los Andes Centrales (Schaedel y Shimada 1982: 360); esta correspondencia se fundamenta en el concepto de “co-tradición centro-andina” que formuló Bennett (1948), en donde todos los procesos culturales en esta área guardan aproximadamente el mismo ritmo (Makowski 1995: 171).

Larco había presentado en el “Handbook” de Steward dos años antes. Por ello, no es casual la caracterización que hace Steward (1948: 104) de su “Regional florescent”:

“Tecnología en cerámica, tejido, metalurgia, construcción, cantería, etc., mostrando los mejores productos en estilos locales; máximo desarrollo de los estados religiosos, con jerarquía sacerdotal, grandes montículos, templos y ritual agrícola. Pero la población al máximo y el complejo bélico (clase guerrera, cautiverio, sacrificio humano, trofeos humanos) cobran importancia. (Debería haber un punto en el que los controles militares comiencen a reemplazar a los teocráticos)”.

Steward, en este breve artículo, va a tomar a la cultura Mochica como prototipo de su época Floreciente Regional, junto a otras como Teotihuacán. Pero, sin duda, lo más trascendental, es que fue Steward quien por primera vez se atrevió a asimilar a los mochicas con un Estado religioso. Desde que Uhle fundara una arqueología científica en el Perú, los Andes Centrales y en concreto, la costa norte de Perú, fueron un óptimo terreno para contrastar las más renovadoras corrientes arqueológicas y, nuevamente, casi cincuenta años después volvería a serlo. En este sentido resulta muy acertada la opinión del antropólogo y arqueólogo peruano Gabriel Ramón (2005: 12):

“En un momento que se realizaban grandes síntesis sobre los sistemas económico-sociales a nivel mundial, la costa norte, y específicamente la secuencia del valle del Virú, se convirtió en el modelo para interpretar la historia de toda el área andina. La secuencia local quedó automáticamente ajustada a los parámetros de una nomenclatura universal”.

La llegada de Steward a la arqueología peruana supuso el impulso definitivo para la adopción de esquemas cronológicos neoevolucionistas, que van a ser los que organicen la concepción del tiempo de la prehistoria peruana durante la siguiente década. El neoevolucionismo estaba enraizado en las teorías de la evolución cultural, muy presentes en las ciencias sociales durante los siglos XVIII y XIX, y que asumían el desarrollo cultural como un proceso evolutivo que atravesaba una serie de etapas, más o menos uniformes, que culminaba con la civilización occidental (Rowe 1967: 5). Los antropólogos neoevolucionistas, como Steward o Leslie White, presuponían que cada etapa estaba caracterizada por un tipo de tecnología que determinaría la organización social, política, económica o las ideas religiosas, dando lugar a cierto patrón de instituciones sociales. En tanto en cuanto el proceso evolutivo residía en el progreso tecnológico, muchos antropólogos neoevolucionistas prestaron cada vez más atención a la arqueología entendiendo que muchas variables del cambio cultural podían detectar empíricamente a través del trabajo arqueológico (Trigger 1992: 262, 275). En la

arqueología, estos enfoques neoevolucionistas sirvieron para poner el acento en comprender la naturaleza del cambio cultural y, tal como defendía Steward, para ello los arqueólogos debían dejar de centrarse en los análisis estilísticos de los artefactos y empezar estudiar otros aspectos que reflejasen el cambio de manera más fructífera, como las economías de subsistencia, tamaño de población o modelos de asentamiento (Trigger 1992: 262).

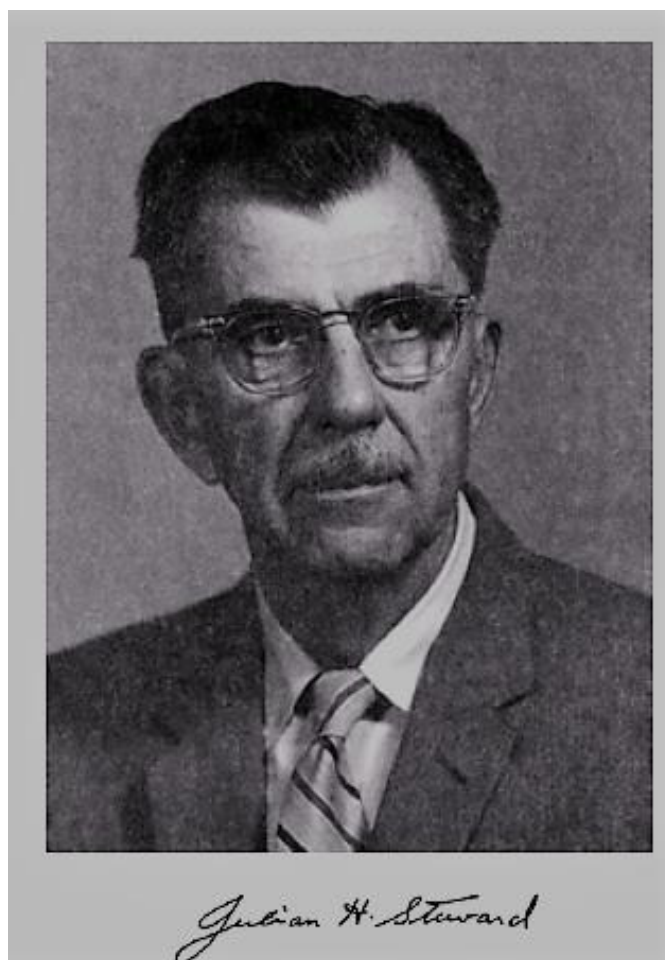


Figura 48. Retrato de Julian H. Steward, fundador del enfoque de la “ecología cultural” en antropología y uno de los creadores del Programa Valle de Viru en la arqueología peruana (Manners 1996: 324).

La influencia de Steward fue grande en el resto de arqueólogos peruanistas; ya no sólo Strong (1947; 1948), sino que, arqueólogos defensores de los horizontes como Willey y Bennett no tienen reparos en aceptar los criterios evolucionistas para organizar sus cuadros cronológicos de las culturas peruanas. En referencia a Willey (1948) y Bennett (1948), ambos siguen compartiendo lineamientos metodológicos, esencialmente la consideración de los Andes Centrales como un área cultural y el tratamiento funcionalista en sus interpretaciones de los horizontes estilísticos; pero, la asimilación

en sus esquemas de los parámetros neoevolucionistas, les hace concebir la prehistoria peruana como un proceso cultural que atraviesa sucesivas etapas de desarrollo. El único de todos ellos que no parece emocionado por estos nuevos enfoques funcionalistas y neoevolucionistas es el maestro Kroeber (1948: 115), para quien la arqueología se trata de una ciencia empírica que debe inferir desde lo tangible, desde los objetos y los estilos que se manifiestan, por lo que tacha de especulativas las teorías de Steward¹⁸¹ y de quien comenta:

“No habiendo trabajado de primera mano en el ámbito peruano, su deseo de convertir los conceptos de periodos estilísticos a otros económico-políticos resulta natural, sobre todo en vista de sus previas correlaciones entre los factores ecológicos y sociopolíticos”.

Empero, era ineludible que con la introducción de las nociones neoevolucionistas surgidas en la antropología, la percepción del tiempo y del espacio había cambiado. Conceptos como el de área cultural de Kroeber (1944: 108-111), o co-tradición peruana de Bennett (1948) e inclusive los horizontes peruanos de Willey (1948) habían concebido un espacio unitario en donde se integraron los modelos procesuales sustentados en las teorías neoevolucionistas. En esos momentos, los Andes Centrales son percibidos como una unidad cultural en donde todos los procesos guardan aproximadamente el mismo ritmo (Makowski 1995: 171). Por ende, el sistema cronológico que, desde finales de los cuarenta, iba a aplicarse en la arqueología peruana durante los siguientes lustros se fundamentó en etapas que expresaban procesos de desarrollo socioeconómicos. Pese a ello, los horizontes no desaparecieron de ciertos esquemas como el de Willey (1948) y, en la década de los sesenta, reaparecerían con bastante fuerza modelos cronológicos basados en criterios temporales y estilísticos, que determinarían momentos de dispersión – “Periodos Intermedios” – e integración – “Horizontes” –. Sería precisamente un colaborador del Proyecto Valle de Virú, John H. Rowe (1967) quien en 1962 alteraría de nuevo la concepción del tiempo andino.

¹⁸¹ Kroeber, fue el encargado del resumen y de las interpretaciones finales en la publicación “A Reappraisal of Peruvian Archaeology” (Bennett 1948, ed.), en las que reprueba el modelo de clasificación cultural de Steward. Kroeber (1948: 115) le acusa de poseer una perspectiva sintética y alejada de la realidad andina debido a su formación esencialmente como antropólogo y por no haber realizado trabajo arqueológico de campo en el Perú. Sin embargo, defiende a arqueólogos como Bennett, Strong o Willey por su dilatada experiencia en la arqueología andina, y considera que sus cuadros clasificatorios, aunque persiguen distinguir configuraciones culturales generales, parten del dato arqueológico primario, los aspectos estilísticos. Curiosamente, estas clasificaciones por su palpable corte funcionalista se aproximan más al modelo de Steward que al de estilos y culturas de Kroeber.

En cualquier caso, este cambio de método cronológico que acontece a fines de los años cuarenta en los arqueólogos de la costa norte, a saber, la integración de los periodos temporales en etapas evolutivas, es en gran medida gestado en las conferencias de Chiclín de 1946 y, por supuesto, gracias a la inestimable aportación de Larco.

A modo de conclusión final, es justo recalcar que la celebración de la “Mesa Redonda de Chiclín” de 1946 y la “Viking Fund Symposium” de 1947 transformaron la concepción de la historia cultural de la costa norte, por cuanto las etapas evolutivas comenzaron a organizar el tiempo andino.

1.3. La “Cronología Arqueológica del Norte del Perú”

Publicada en 1948 con el título “Cronología arqueológica del norte del Perú”, la cronología de Larco seguía un patrón claramente evolucionista y, en este sentido, estaba en la línea otras secuencias cronológicas como la de Strong y Bennett¹⁸², aunque sí exhibía diferencias notables. La más importante se refiere al método y al tipo de fuentes empleadas en su elaboración. Mientras que los miembros del Proyecto Virú fijaron su atención en el registro estratigráfico procedente de basurales – v.g. Strong y Evans 1952; Collier 1955 – y en la cerámica utilitaria proveniente de asentamientos – v.g. Ford 1949 –, Larco continuó muy arraigado a los enfoques estilísticos y, a pesar de que disponía de irrefutables evidencias estratigráficas, el elemento diagnóstico primordial que empleó en la construcción de su cuadro cronológico fue la cerámica fina¹⁸³. Larco entiende que los cambios en el estilo cerámico reflejan fielmente la historia en términos políticos y étnicos. Justamente, esta concepción de la prehistoria peruana, con pueblos definidos territorial y temporalmente por rasgos estilísticos, muestra a un Larco que seguía más interesado por la etnicidad – asunto apartado por los arqueólogos

¹⁸² Bennett (1948) abandonó su periodificación cronológica de 1946 y, sobre la base del concepto de “co-tradición peruana”, formula una secuencia de las principales etapas peruanas, tomando como criterio principal el grado de capacitación técnica: “Early farmers”; “Cultists”; “Experimenters”; “Master craftsmen” – Gallinazo y Mochica –; “Expansionists”; “City builders”; e “Imperialists”. Cada una de estas categorías poseería un nivel tecnológico progresivo que define un tipo de patrón cultural en el que predominarían elementos religiosos, económicos, políticos o militares. Bennett (1948: 6) también sugiere que el concepto área de “co-tradición” que concreta para Perú podría ser aplicado a otras regiones arqueológicas del nuevo y viejo mundo que presenten un idéntico modelo de rasgos culturales.

¹⁸³ Larco determina las dos primeras etapas de su cronología por la ausencia y la iniciación de la cerámica. Para la época “Precerámica” recurre a los implementos de piedra – puntas de dardo, raspadores, etc. – para caracterizarla, mientras que, para los periodos medio y último de la época de Conquista, exhibe una muestra de burdas ollas como reflejo del deterioro completo de las culturas autóctonas. En el resto de épocas acude a la cerámica fina como criterio cronológico.

norteamericanos – que por intentar explicar los procesos de cambio cultural, faceta que ocupa los objetivos principales del Programa Virú.

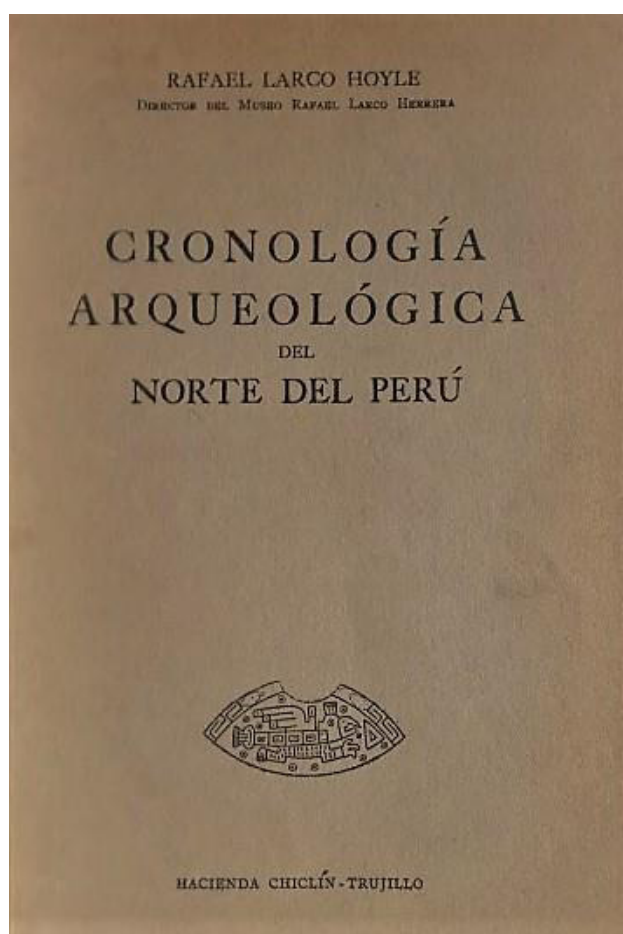


Figura 49. Portada de “Cronología Arqueológica del Norte del Peru”, publicada en 1948 por Rafael Larco Hoyle. En este libro Larco presenta por vez primera su secuencia cronológica mochica de cinco fases (Larco 1948).

Hay que comprender que Larco concibió su cronología bastantes años antes de su publicación y que su formación proviene de una arqueología histórico-cultural orientada a los estudios estilísticos y hacia la excavación de contextos funerarios. En todo caso, su concepción del desarrollo cultural del norte de Perú se fundamentaba en la evolución de las culturas arqueológicas, por lo que desde un primer momento se distanció de los imprecisos criterios de temporalidad de los horizontes. Sin duda, el influjo de antropólogos-arqueólogos como Bennett, Steward, Strong o Willey motivó su acercamiento a orientaciones funcionalistas y neoevolucionistas y, por supuesto, le proporcionó una visión directa de los nuevos enfoques del pensamiento antropológico y arqueológico. Con todo, contaba con una posición superior al del resto de especialistas, a saber, su dilatada experiencia y su extraordinario conocimiento del medio y del

material arqueológico de la costa norte; y, por encima de todo, contaba con la mayor colección del mundo de cerámica norcosteña, de ahí las palabras de Kroeber (1944: 57) cuando comentaba que “de nada sirve comparar las observaciones ocasionales de uno con el conocimiento acumulado en el Museo de Chiclín”.

Gestada en sus propias observaciones, exploraciones y excavaciones, Larco confeccionó una cronología que para aquellos días y comparada con modelos anteriores fue de una precisión asombrosa (Kaulicke 2001: 110). Así pues, en la “Cronología Arqueológica del Norte del Perú” Larco expuso su historia cronológica del desarrollo cultural de la costa norte, centrándose en el valle de Chicama y adjudicando un papel protagónico a las culturas que él mismo descubrió.

10

CRONOLOGÍA ARQUEOLÓGICA

CUADRO SINÓPTICO DE LAS CULTURAS DEL VALLE DE CHICAMA

| | ÉPOCA | PERÍODO | CULTURAS |
|-----|------------------|----------------------------|--|
| VII | CONQUISTA | ÚLTIMO MEDIO INICIAL | Ollería Colonial |
| VI | IMPERIAL | ÚLTIMO MEDIO INICIAL | Chimú-Inca Inca Chimú |
| V | FUSIONAL | ÚLTIMO MEDIO INICIAL | Huari-Lambayeque, Cajamarca Lambayeque Huari Norteño-B Mochica-Huari Huari Norteño-A |
| IV | AUGE | ÚLTIMO MEDIO INICIAL | Mochica-V Mochica-IV Mochica-III Mochica-II Mochica-I Virú de Chicama |
| III | EVOLUTIVA | ÚLTIMO MEDIO INICIAL | Salinar Virú Cupisnique-Santa Ana Cupisnique Transitorio Cupisnique Pre-Cupisnique |
| II | INICIAL CERÁMICA | ÚLTIMO MEDIO INICIAL | |
| I | PRE-CERÁMICA | ÚLTIMO MEDIO INICIAL | Huaca Prieta Pampa de los Fósiles |

Figura 50. Cuadro cronológico de las épocas y culturas del valle de Chicama (Larco 1948: 10).

En cuanto a Cupisnique, va a ser incluida por Larco (1948: 15-16) en la época Evolutiva – tercera época –, pero en su “periodo medio”, por cuanto en el “periodo inicial” ubica “la cultura nominada Pre-Cupisnique”. En la introducción del periodo

medio, correspondiente a la cultura Cupisnique, Larco (1948: 16) expresa opiniones muy acertadas para aquellos días:

“Esta etapa cultural es por demás interesante, porque en ella se inicia la conquista agrícola de la parte superior de los valles mediante la irrigación... El análisis diagnóstico de las culturas de la época evolutiva aclara perfectamente el estudio del desarrollo de las culturas locales que en cada lugar adquieren características propias; de allí que no se pueda dar un tronco común a todas las culturas, aunque parezca lógico. Las características comunes se deben al intercambio que existió de los elementos culturales, sin que esto significara que los pueblos abandonen su modalidad cultural propia. Sólo separando los elementos culturales de cada una, desde su iniciación y a través de sus etapas evolutivas, es como se puede explicar el desarrollo y perfeccionamiento de las culturas Mochicas, Nazca, Huari, etc.”.

En el ocaso de la cultura Cupisnique, Larco (1948: 18-19) presenta un estilo Cupisnique Transitorio y un Cupisnique de Santa Ana (valle de Chicama), éste último enlazando las culturas Cupisnique y Salinar.

Con referencia a la cultura Salinar, Larco la incluye en el “último periodo” de la época Evolutiva, mencionando que Salinar y la cultura Virú son contemporáneas. Salvo esa escueta referencia, Larco (1948: 20) apenas aporta nada más acerca de la cultura Salinar y, por el contrario, se enfoca en la presencia de la cultura Virú en Chicama durante tiempos de Salinar:

“La cultura Virú se presenta en el valle de Chicama como una punta de lanza para influir y contribuir con elementos culturales hasta entonces no conocidos. Como ya he dicho, la cultura Virú tiene su centro en el valle del mismo nombre y su influencia se proyecta hacia el valle de Chicama, debilitándose en su avance hacia el norte. En los valles de la provincia de Pacasmayo y Chiclayo, es muy raro encontrar vasos Virú con pintura negativa, técnica de decoración que es característica de esta cultura”.

Respecto a esta última apreciación, hay que manifestar que estaba equivocado, pues años después, en su opúsculo “La cerámica de Vicús” de 1965, Larco (1965b: 32) tuvo que reconocer que “el cerro de Vicús [Piura] es el yacimiento más valioso de cerámica negativa encontrado al Norte del Valle de Virú”. La cerámica Vicús, escribe Larco (1965b: 10), “tiene más afinidad con la cerámica Virú que con cualquier otra cerámica de las culturas halladas”, por cuanto la gran mayoría de sus vasos “están decorados con motivos negativos y sus formas, aunque más burdas, se asemejan a las de Virú”.

Habiéndose ocupado ya de la cultura Virú, Larco (1948: 22) la presenta de manera escueta:

“La cultura Virú es coetánea con Salinar y contribuye con elementos nuevos para el desarrollo de la cultura Mochica en la época auge. En el valle de Chicama se encuentran grupos de enterramientos de este pueblo y entre ellos se ha descubierto tumbas Virú superpuestas sobre tumbas Cupisnique. En el valle de Virú es muy interesante observar los vasos Virú, que tienen similitud con los del Callejón de Huaylas [Recuay]; en este mismo valle se extraen ceramios netamente mochicas, en los que el asa de estribo ha sido reemplazada por el pico y puente cilíndricos, característicos de la cultura Virú”.

Con esta información se puede entender lo manifestado por Larco (1948: 20), sobre que “la cultura Virú se presenta en el valle de Chicama como una punta de lanza”; y es que, cuando publicó la monografía de la cultura Virú, sólo pudo constatar “aislados enterramientos” en Chicama, pero, para 1948 cuando presentó “Cronología arqueológica del norte del Perú”, Larco ya habría podido registrar una cantidad importante de tumbas Virú en este valle. Tan relevante es este descubrimiento que Larco (1948: 26) también caracteriza este inédito estilo que bautiza “Virú de Chicama” y que incluye en el “periodo inicial” de la época Auge:

“La cerámica Virú se modifica notablemente en la época auge; pierde sus características propias que trae consigo de su centro principal y originario y es influida notablemente por las cualidades y perfiles de la cerámica Salinar. En el cerro de Santa Ana he encontrado gran número de estos vasos en tumbas similares a las de Salinar; y en algunas tumbas han aparecido cerámicas del primer periodo clásico Mochica y del periodo Virú de Chicama¹⁸⁴, rodeando a un mismo cadáver.

Con la cerámica Virú de Chicama... termina en el valle de Chicama la influencia cultural de Virú que se proyecta cual punta de lanza para contribuir con sus elementos propios a la formación de la gran cultura Mochica”.

Por ende, durante el “último periodo” de la época Evolutiva gentes de tradición cultural Virú cohabitaron con gentes Salinar, cuya tradición cultural en el “periodo inicial” de la época Auge se va a transformar en la cultura Mochica. Resulta extraño que Larco considere que en Chicama, una cultura menor como Salinar pueda influir en el desarrollo de una cerámica como la Virú, de por sí más fina y evolucionada. Es también difícil asimilar que un pueblo como el mochica, tan elevado culturalmente y con una

¹⁸⁴ Larco (1966: 88) en su última obra que lleva el título de “Perú” menciona este hallazgo realizado en 1946: “En el cementerio Virú de Santa Ana [Chicama] había ya encontrado una pieza asociada a un vaso con decoración negativa. Se trataba de la cerámica anaranjada”; “Al principio nos hizo pensar en Mochica I, porque el pico del asa tenía reborde. Después, ya al agruparlos todos, vimos que eran diferentes a los Mochicas I, porque ofrecían la particularidad de su anaranjado con motivos cremas, mientras que los Mochicas eran cremas con motivos rojos”.

fuerte identidad propia incluso desde sus comienzos, pueda en el corazón de su territorio – en el valle de Chicama – seguir manteniendo aquellas relaciones culturales que sus antepasados Salinar tenían con Virú. Desde una perspectiva aséptica, ajena a todo prejuicio teórico, pudiera pensarse que Larco sugiere que es a partir de influencia en Salinar de la cultura Virú que se desarrolla la cultura Mochica y que, en consecuencia, Virú y Mochica son el mismo pueblo. Pero, desde una auténtica perspectiva larquiana – histórico-cultural –, lo más lógico sería interpretar que los mochicas fueron un pueblo extranjero procedente de otros valles más septentrionales – no meridionales puesto que en estos sólo hay evidencia de cerámica mochica de los últimos periodos – que conquistaron el valle de Chicama compuesto de gente Salinar-Virú. Eso explicaría por qué las poblaciones de este valle se enterraron con cerámica de su propia tradición, a saber, Virú de Chicama, con cerámica mochica I del pueblo conquistador. Esta hipótesis no es tan descabellada como parece, ya que un investigador raramente citado, Otto Klein (1967: 50), a raíz de los hallazgos en la región de Vicús (Piura) de vasos mochica I y II, sugirió en su obra “La cerámica mochica” de 1967 “una expansión de la cultura Mochica desde el Norte [Vicús] hacia el Sur [Chicama y Moche]”:

“Mochica evolucionó en la línea recta de Chavín de la Costa y Salinar y Gallinazo fueron meros catalizadores en este proceso de transculturación”

Incluso Larco (1965b: 9, 11), al enterarse de este extraordinario descubrimiento planteó la posibilidad de que en la cerámica Anaranjada – un estilo proto-mochica – que aparece en Vicús se encontrasen “los pasos iniciales que nos llevan directamente a la cerámica Mochica”:

“El hallazgo de esta cerámica de color anaranjado [de Vicús] asociado con vasos similares a los de Virú, han venido a probar ampliamente lo que ya habíamos sostenido: que las culturas Cupisnique, Salinar y Virú contribuyeron con elementos que se amalgaman y que en la etapa de los vasos anaranjados se cristaliza, dando origen a la gran cultura Mochica. Esto lo habíamos observado ya, y precisado, al delimitar el territorio Mochica, sin pensar que muchos años más tarde iba a encontrarse algo tan similar en el apartado cerro de Vicús, en el Departamento de Piura” (Larco 1965b: 11).

Pero, finalmente, Larco (1948: 26) en su “Cronología arqueológica del norte del Perú” reforzó sus clásicas tesis e interpretó la influencia cultural de Virú en Chicama a partir de la manida metáfora de la “punta de lanza” – algo que hará también con el descubrimiento de cerámica mochica temprana en Vicús (Larco 1966: 49; 1967: 71) – y que resulta un tanto indescifrable. Por ende, el desenlace de esta interacción inicial entre las culturas Virú y Mochica es que, si bien los mochicas se inspiraron culturalmente en

sus vecinos sureños, cuando les sobrepasaron en grado de civilización les terminaron conquistando.

La época Auge, a excepción de la coexistencia entre Mochica I y Virú de Chicama, está representada por la evolución de la cerámica mochica, es decir, la cultura Mochica cubre por completo el cuadro cronológico de esta cuarta época. Larco (1948: 25) comienza la caracterización de esta la época Auge manifestando claramente su posición acerca los orígenes de la cultura Mochica:

“La cultura Mochica se desarrolla en el valle de Chicama, siguiendo paso a paso su evolución a través de Pre-Cupisnique, Cupisnique, Cupisnique de S. Ana y Salinar. Hoy se puede afirmar que esta cultura tiene aproximadamente el 90% de elementos de las anteriores y sólo el 10% de la Virú. Los tres periodos de la época auge están tomados por la cultura Mochica que se inicia con Mochica I y termina con Mochica V, que representa la decadencia de la misma.

En el periodo inicial de esta época, paralela a Mochica I, he colocado a la cultura Virú, ya que en los cementerios de Santa Ana [valle de Chicama] he encontrado, en una misma tumba, vasos correspondientes al primer periodo mochica y vasos de la cultura Virú. Los ceramios virú de este periodo, encontrados en el valle de Chicama, se diferencian de los hallados en el valle de Virú, porque la decoración negativa se convierte en positiva, sin perder su apariencia original, y porque la mayoría de los vasos están cubiertos de una capa de arcilla blanca que sirve de fondo para aplicar sobre ella los motivos pictóricos. Las formas también se modifican, notándose la influencia Salinar que da por resultado la desaparición de muchas de las formas comunes en el valle de Virú.

Con este artículo también presento las primeras fotografías de los vasos Virú de Chicama que he hallado en las últimas excavaciones realizadas en el cerro de Santa Ana. No son solamente las avanzadas características de la cerámica lo que me induce a colocar la cultura Virú en el periodo inicial de la época auge, sino también la presencia de las grandes construcciones piramidales correspondientes a esta cultura y el hallazgo, en las tumbas, de oro, plata, cobre y cobre dorado.

La influencia de la cultura Virú en los primeros periodos mochicas es evidente, esfumándose en el tercero, cuarto y quinto periodos, en los que se cristaliza la cultura Mochica, quedando sólo como rezagos rastros de los elementos que recibió de las culturas de la época evolutiva...

En la época auge los pueblos dominan la mayor parte de los valles, cubriendo las tierras con grandes plantaciones perfectamente cultivadas y mantenidas mediante una gran red de irrigación. Los centros poblados surgen sin ordenación alrededor de las grandes construcciones piramidales”.

En este texto Larco despliega los argumentos para sustentar sus viejas teorías y, sin embargo, deja traslucir ciertas dudas. De nuevo aparece la influencia Salinar que en la época Auge sigue dejándose notar en los ceramios Virú; también menciona la coexistencia de vasos Virú y Mochica I; y, posiblemente, lo más relevante es que deja

claro que la cultura Virú se manifiesta durante esta época en todo su esplendor cultural – refiriéndose al valle de Virú –. Por lo tanto, Larco presenta a un pueblo Virú que ya no se corresponde con los vecinos bárbaros de los mochicas que concibió cuando escribió su primer libro, sino que se trata de una civilización adelantada en sus manifestaciones artísticas y edificios monumentales.

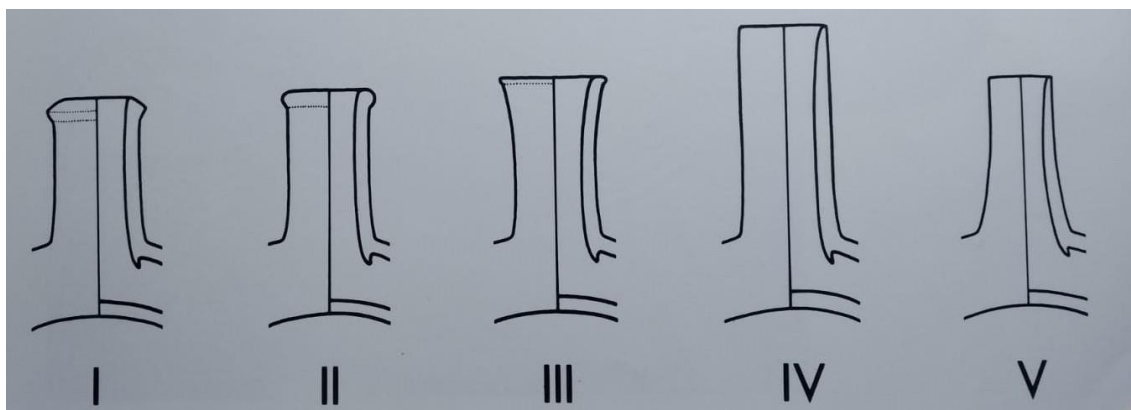


Figura 51. Tipología de pico que caracteriza cada una de las fases cerámicas de vasijas asa de estribo mochicas que Larco elaboró (Donnan 1978: 52).

En cuanto a la cultura Mochica, Larco relata la historia cronológica de los mochicas a partir de sus fases cerámicas, pero, en este caso con la inclusión de Mochica V. Así, en relación con la fase Mochica I, Larco (1948: 28) escribe:

“En el periodo inicial de la época auge se perfila la cultura Mochica que surge ya con características propias, las que se manifiestan en sus artes y en su religión. Constituye el exponente de un pueblo evolucionado que toma elementos de otras culturas para modificarlos e imprimirles su modalidad propia”.

En cuanto a la fase Mochica II, también perteneciente al “periodo inicial” de la época Auge, Larco (1948: 29) añade:

“Los caracteres de la cultura Mochica se desenvuelven favorablemente. Los descubrimientos se suceden y el pueblo, al mismo tiempo que evoluciona espiritualmente, desarrolla sus artes e industrias”.

Llegados a la fase Mochica III, que se corresponde con el “periodo medio” de la época Auge, Larco (1949: 30-31) se explica en su explicación:

“Con Mochica III se inicia el refinamiento de esta cultura. Los elementos de las culturas concurrentes se refunden armoniosamente para dar lugar a la cristalización material y artística del gran pueblo mochica.

Métodos técnicos se emplean en la agricultura. Se construyen los grandes templos y palacios rodeados de centros urbanos. El oro, la plata y el cobre son descubiertos y utilizados en la confección de abalorios, utensilios y

armas. Espiritualmente, los mochicas llegan a concebir una Divinidad humanizada que tiene como únicos rasgos de las creencias zoólatras, los grandes colmillos del felino y la cara arrugada.

La cantidad de ceramios se multiplica en relación con la primera etapa, y lo mismo ocurre con los motivos decorativos.

Los exponentes máximos del arte cerámico mochica se encuentran en este grupo representados por el estilo que llamo “Huaca del Sol” y que son maravillosos en todo sentido”.

Por consiguiente, parece que aquel conjunto de ceramios que anteriormente constituían el “periodo de refinamiento” entre las etapas tempranas y las tardías, Larco las incluye en el Mochica III; y, extrañamente, a estos “exponentes máximos del arte cerámico mochica” los bautiza como estilo “Huaca del Sol”, en lugar de Huaca de la Luna que fue donde excavó Uhle, por lo que se deduce que en algún momento debió realizar importantes excavaciones en dicho monumento.

Ya en el “último periodo” de la época Auge, Larco incluye a la fase Mochica IV y V. Sin duda, para Larco (1948: 32-33) el Mochica IV representa el periodo clásico y de máximo esplendor de la cultura Mochica:

“La cultura Mochica adquiere su máximo desarrollo a base de las instituciones organizadas. El arte se difunde y adquiere prominencia; las ideas religiosas giran alrededor de un monoteísmo depurado. Existe pleno concepto del bien y del mal. El ejército adquiere gran poderío con el propósito de conquistar nuevos territorios. El hombre encuentra en la escritura sobre pallares un sistema de materializar el pensamiento y la creciente población requiere mayores extensiones de tierra dedicadas al cultivo. Llegan a aislar el plomo y el arte orfebre adquiere su máxima expresión y perfeccionamiento.

El arte cerámico se enriquece paralelamente con el gran desarrollo institucional del pueblo mochica. Los motivos escultóricos y pictóricos se multiplican y adquieren mayor complejidad, sobre todo en el instante en que el artista mochica trata de perennizar en su cerámica no solamente los asuntos comunes de su vida diaria, sino también las actividades de sus instituciones ya organizadas. El rico acervo de su vida espiritual es sintetizado en las escenas pictóricas que cubren los numerosos vasos de carácter religioso.

En este periodo el pueblo mochica obtiene su mayor extensión territorial, dominando una serie de pueblos radicados en otros valles, a los que impone su arte y creencias, sus costumbres y organización social”.

Esta es la imagen de la cultura Mochica que Larco retrata en sus anteriores escritos, pero con la diferencia substancial de que ahora se adscribe a un momento definido, el Mochica IV. Resulta llamativo que, a pesar de que se trata de la fase de apogeo de la evolución religiosa y en donde aparece el monoteísmo, así como de las

instituciones políticas y sociales, no acierte en ningún momento a referirse a la cultura Mochica como Estado.

El Mochica V, también ubicado en “último periodo” de la época Auge, representa la última fase en la evolución de la cerámica mochica y, por ende, de la cultura Mochica. Este Mochica V es denominado “mochica recargado”, que Larco (1948: 35) caracteriza históricamente de una manera particular:

“La decadencia iniciada en la última parte de Mochica IV con la perversión sexual que se produce paralelamente con el refinamiento artístico del pueblo mochica, se acentúa. Las instituciones perduran; el artista se aparta de su inspiración inicial, que fue la escultura, para reemplazarla por un arte pictórico excesivamente recargado.

El quebranto de la virilidad del pueblo mochica se manifiesta en esta forma, reemplazando su arte escultórico viril por el pictórico de finas líneas pero sin vigor aparente.

La cerámica de este periodo, por sus formas y decorado, constituye el arte barroco de la cultura mochica. En este estado de decadencia, el pueblo mochica es fácil víctima de invasiones extrañas que lo someten, poniendo fin a su hegemonía”.

Aunque en principio parecería ser una interpretación extravagante, no es tanto si se atiende a la concepción del desenvolvimiento cultural que Larco poseía cuando bosquejó la que debía ser la historia de los mochicas. Urteaga (1919: 6) ya hablaba de “huacos pornográficos” entre los yungas del norte que reproducían escenas de vicio y figuras grotescas y obscenas, y entre los cronistas era común atribuir actos de sodomía y pederastia a los incas y a los pueblos antiguos peruanos. Así, en el apartado dedicado a la cerámica inserto en el capítulo XI “Arte mochica”, que debía haberse publicado en el tomo IV de “Los Mochicas”, Larco (2001, tomo II: 105) escribe:

“Es de suponer..., que la decadencia del gran pueblo de artistas que nos ocupa fue originada por una gran relajación en sus costumbres y posiblemente por la influencia negativa de algunos factores externos”.

Teniendo en cuenta esta vieja hipótesis, Larco (1948: 32-36) fue consciente de que necesitaba añadir un último periodo de exceso que explicara el ocaso de la cultura Mochica, pues no tenía lógica que el colapso se hubiera producido en un momento de exuberancia artística y máxima expansión territorial como es la fase IV. En su artículo de 1946, “A culture sequence for the North Coast of Peru”, Larco (1946: 174-175) enumera las “aberraciones sexuales” que se encuentran en las representaciones escultóricas de la cerámica mochica, tales como masturbaciones, felaciones, sodomía, pederastia o necrofilia, y que denotaban la destrucción física y moral de esta

civilización. En cambio, en ningún momento indica que estas pertenezcan a la fase cerámica Mochica V, por lo cual se sobreentiende que para la escritura de ese artículo aún no había concebido dicha fase. Pero, cabe recordar, que para el cuadro cronológico del valle de Chicama que presentó para la “Mesa Redonda de Chiclín” en agosto de 1946, sí que ya estaba incluida esa fase Mochica V de decadencia y declive moral de la cultura Mochica.

Una opinión por demás interesante sobre el “erotismo mochica” la proporciona el insigne arqueólogo peruano Duccio Bonavia (1991: 268):

“Las manifestaciones eróticas mochicas, a juzgar por el estudio de Larco Hoyle, se inician débilmente en las primeras épocas para ir *in crescendo* hasta alcanzar el máximo desarrollo en la época clásica...

Es importante tener en cuenta que se ha calculado que probablemente la proporción de vasijas con escenas eróticas no alcanza al uno por ciento de toda la producción cerámica mochica, lo que indica que no se trata de recipientes de uso común. Entre las escenas de cópula hay coito *contra naturam*, pero se ha generalizado demasiado a partir de la opinión de Larco Hoyle que consideraba que ella representaba el 95% contra sólo 5% de coito normal. Esto no obedece a la verdad. Gebhard que trabajó para el famoso Informe Kinsey, ha comprobado que ellas corresponden sólo a un 21%, poco más o menos¹⁸⁵”.

¹⁸⁵ El sexólogo estadounidense Alfred C. Kinsey trabajó junto con Paul H. Gebhard en el célebre “Informe Kinsey” que versaba sobre el comportamiento sexual del ser humano – diferenciándolo entre hombres y mujeres – a partir de la vida sexual de los norteamericanos modernos. Bonavia hace referencia al estudio de los huacos eróticos de las antiguas culturas peruanas que hizo a fines de los sesenta Gebhard a partir de las más importantes colecciones del Perú, entre las que destacaba la del Museo Larco Herrera. Gebhard publicó esta investigación en 1970 bajo el título “Sexual motifs in prehistoric Peruvian ceramics” (Gamero 2005: 42). Existe una versión traducida al español que lleva el nombre de “Motivos sexuales en la cerámica peruana prehistórica” y que se publicó en 1973 en la revista limeña “Fáscinum. Revista Científica y Artística de Cultura Sexual”.

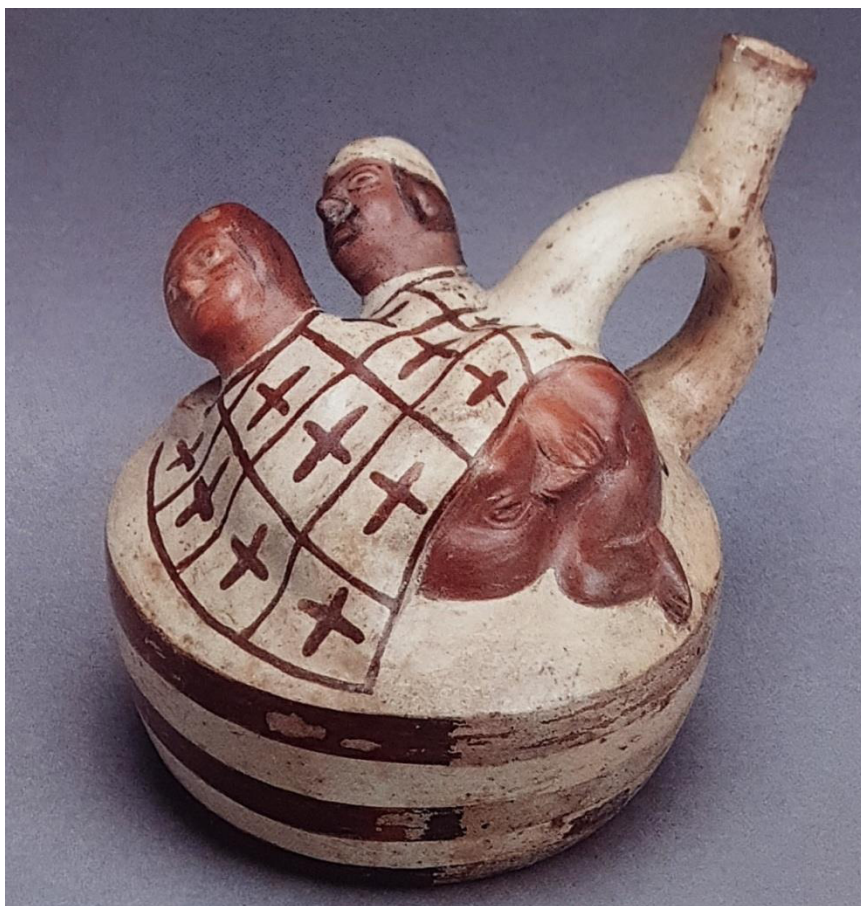


Figura 52. Escena de coito contra naturam representado en una vasija escultórica mochica (Holmquist (comp.), 2015: 108).

Larco pudo conocer a Alfred Kinsey en 1954 cuando éste expresamente visitó el Museo Rafael Larco Herrera en la hacienda Chiclín para observar de primera mano los famosos huacos pornográficos mochicas, tras lo cual los consideró como el “más franco y detallado documento de costumbres sexuales jamás dejado por ningún pueblo antiguo” (Gamero 2005: 42). Este encuentro quedó reflejado en el libro que Larco (1965a:7) publicó en 1965 con el título de “Checan: Essay on Erotic Elements in Peruvian Art”, el cual según sus propias palabras “estaba destinado a constituir el último volumen de mi trabajo sobre los Mochicas”. Es en esta obra donde, como dice Bonavia, Larco (1965a: 110) cuenta que, ante su asombro, había estimado que el 95% de los huacos eróticos mochicas representaban el coito anal:

“Este descubrimiento planteó cuestiones difíciles, que hablé con el Dr. Kinsey. No podía acostumbrarme a la idea de que los mochicas utilizaron, precisamente, como ofrendas funerarias representaciones del sexo antinatural, o que el coito anal entre hombre y mujer pudiera parecer algo natural. Lo que se suma a la complejidad de la pregunta es que no se ha encontrado ningún rastro de homosexualidad entre los mochicas, como

tampoco en ninguna otra cultura precolombina del Perú, excepto por las dudosas representaciones de Vicús”.

Larco (1965a: 17-18) escribió “Checan”, que en lengua mochica significa amor, en gran medida, porque no se mostraba de acuerdo con esa imagen de viciosos y depravados con la que las crónicas describían a los antiguos peruanos:

“Los cronistas juzgaron a las civilizaciones indígenas según sus criterios morales ajenos a estas civilizaciones. Nunca se comprendió que existía una moral indígena y no se dieron cuenta, por ejemplo, de que los mochicas se esforzaban por frenar el instinto sexual castigando la lujuria con la mutilación o la muerte”.

Pero, ciertamente, Larco (1965a: 137) cayó en este mismo defecto al tratar estas representaciones como “la expresión del amor entre los mochicas”, juicio que se constata en las conclusiones que aporta al final de “Checan”:

“Los antiguos peruanos, particularmente los mochicas, nunca se entregaron a la homosexualidad, ni masculina ni femenina...”

Tampoco encontramos ninguna pintura o representación plástica relacionada con los actos sexuales entre adolescentes... Tampoco ningún documento, salvo el vaso del cóndor, confirma las acusaciones de bestialidad... que los cronistas frecuentemente hacen contra los indios.

Nos encontramos, pues, en presencia de un pueblo de principios morales, que no se conformó con satisfacer su vitalidad con placeres sexuales de esencia terrena, sino que intentó a través de ellos acercarse a la divinidad”.

Larco (1946: 175; 1965a: 7) siempre mostró su incompreensión por el hecho de que este tipo de vasijas pornográficas mochicas se encontrasen en las tumbas y estuviesen concebidas como ofrendas funerarias. Pero, finalmente, Larco (1965a: 137) encontró una adecuada explicación, cuando sustenta que “el contacto voluptuoso es sublimado por el don divino de la fecundidad”.

De cualquier manera, para 1948, cuando Larco publica su “Cronología arqueológica del norte del Perú” aún no había llegado a las conclusiones que expone en “Checan”; pero, con todo, ya había definido palmariamente el origen, desarrollo y el fin de la cultura Mochica, había caracterizado las principales culturas norcosteñas y las había integrado todas ellas en su cuadro cronológico de épocas culturales peruanas. En estos momentos Larco da por finiquitado el estudio arqueológico del norte del Perú y se muestra convencido de que con sus trabajos había completado su anhelo del reconocimiento del pasado prehispánico de la costa norte, y de que las ulteriores investigaciones debían confirmar y complementar sus teorías. Con esta postura, Larco abandonará durante la década de los cincuenta la práctica arqueológica dedicándose a

otros menesteres profesionales, en especial, a la administración de sus empresas agrícolas y al traslado de las colecciones de su museo Rafael Larco Herrera de la hacienda Chiclín a Lima. Y aunque desde 1948 hasta 1960 dejó de publicar, en sus últimos años recuperó la energía para la labor investigadora y escribió interesantes estudios sobre distintas materias de actualidad arqueológica: “La Cultura Santa” (1962a); “La divinidad felínica de Lambayeque” (1962b); “Las Épocas peruanas” (1963); “Checan” (1965a); “La cerámica de Vicús” (1965b); “Perú” (1966); y “Vicús 2. La cerámica de Vicús y sus nexos con las demás culturas” (1967) – obra póstuma –.

Para finalizar, se debe reiterar que la cronología arqueológica de Larco de 1948 se trataba de una perspectiva regional centrada en el valle de Chicama, pero, pese a ello, su secuencia de culturas arqueológicas de la costa norte sigue siendo válida a día de hoy, no así su sistematización por épocas evolutivas que fue reemplazada en los años sesenta por el esquema “tempo-espacial” de Rowe (1967) basado en un sistema de periodos Horizontes y periodos Intermedios – periodos concebidos como unidades de contemporaneidad – (Ramón 2005: 16-19). No obstante, durante los años que siguieron a su publicación, los arqueólogos estadounidenses del Proyecto Valle de Virú continuaron precisando su propio sistema cronológico evolucionista en la clasificación de las culturas del antiguo Perú y reelaborando su particular mirada acerca de la historia cultural andina – v.g. Bennett y Bird 1964; Steward y Faron 1959 –.

2. EL CONTEXTO Y LA FUNCIÓN EN LA MOCHICOLOGÍA

3.4.

3.5.2.1. Steward y el enfoque funcionalista en arqueología

La historia del desarrollo de la arqueología está relacionada muy directamente con la adición de conceptos y métodos nuevos y mejores por cuanto que éstos se aplican a las dimensiones de forma, espacio y tiempo y a las circunstancias de contexto, función y proceso (Willey y Sabloff 1980: 6). La corriente histórico-cultural dominó el panorama arqueológico durante la primera mitad de la etapa que Willey y Sabloff (1980) denominan periodo Clasificadorio-Histórico – primera mitad de siglo XX –, porque su estrategia de investigación resultaba muy adecuada para alcanzar los objetivos que los arqueólogos se fijaban, a saber, reconocer la dimensión formal, espacial y temporal de las manifestaciones humanas del pasado. Sin embargo, a medida que pasó el tiempo resultaba evidente entre los arqueólogos que este enfoque presentaba

muchos inconvenientes para inferir informaciones sobre aquellos aspectos del comportamiento humano que menos se reflejaban en los objetos arqueológicos, como la organización social y política, la economía o los sistemas de creencias y valores, y en definitiva, se mostraba muy limitado para explicar el cambio cultural (Trigger 1992: 230). En consecuencia, la preocupación por la cronología y la reconstrucción histórica de las culturas fue cediendo paso, a principios de los años cuarenta, a la preocupación por el contexto y la función, tal como expresan Willey y Sabloff (1980: 9):

“Entre 1940 y 1960, hubo un cambio muy definido de interés en esta dirección. Se intentó recuperar los contextos culturales, así como erigir marcos de espacio-tiempo de tipos de artefactos y colocar tipos y complejos de artefactos en patrones prehistóricos de comportamiento y explicar la función. Todo esto implicó estudios más intensivos de los restos mismos, especialmente en conjunto con sus entornos ambientales naturales y con las inferencias ecológicas que podrían extraerse de estas conjunciones. También implicó un mayor intercambio de ideas entre arqueólogos y antropólogos sociales”.

Por ende, la arqueología no abandonó ese afán cronológico que imperó durante todo el periodo Clasificadorio-Histórico (1914-1960) y que quedó firmemente asentado en la elaboración de tipologías y seriaciones de objetos, sino que incorporó los conceptos de desarrollo, función y proceso para aproximarse a un mejor entendimiento del comportamiento cultural a lo largo del tiempo. Pero, para ello se debían replantear los objetivos y procedimientos de la arqueología, y en esta empresa los arqueólogos no estuvieron solos, sino que también surgieron voces críticas desde la antropología que alentaron ese cambio.

Uno de los primeros antropólogos que expresó lo beneficioso de que arqueólogos y etnólogos trabajasen en conjunto para comprender el desarrollo y el cambio cultural fue W. Duncan Strong en su ensayo de 1936 “Anthropological Theory and Archaeological” (Willey y Sabloff 1980: 131-132). Strong, gracias a su mentor en la Universidad de California en Berkeley, Alfred Kroeber, ya había podido trabajar con éste en la clasificación de las colecciones peruanas de Max Uhle de Chíncha (Kroeber y Strong 1924). Desde entonces, el estudio de la prehistoria peruana se convirtió para Strong en un interés de investigación preponderante y, aunque tuvo que posponer muchos años ese proyecto, finalmente en 1940 pudo excavar en Perú, nada menos que en Pachacamac (Rowe 1967: 6). Posteriormente, en 1946, Strong participó en el Proyecto Valle de Virú en donde pudo aportar su visión renovadora.

Otro de los antropólogos que giró su mirada a la arqueología fue Julian Steward, y dado que su área de investigación estaba centrada en la comprensión de la naturaleza fundamental de la Cultura y del cambio cultural, siempre había expresado su interés en entender los fenómenos de cambio en las civilizaciones antiguas. Al igual que su colega Strong, Steward también fue alumno en la Universidad de Berkeley California del gran referente de la antropología estadounidense, Kroeber, quien también le inoculó la pasión por la arqueología¹⁸⁶. Pero, a pesar de su admiración declarada hacia su maestro, Steward llevaba tiempo denunciando la incapacidad del particularismo histórico para afrontar lo que él consideraba el objetivo final de la antropología, a saber, la posibilidad de formular regularidades culturales que orientasen la producción de leyes de la cultura, o, en todo caso, sirvieran para elaborar una teoría de la Cultura (Harris 1979: 291-292). En 1938 Steward publicó, junto al arqueólogo estadounidense Frank M. Setzler, el artículo intitulado “Function and Configuration in Archaeology”, en donde manifiesta su deseo de que la arqueología y la etnología colaborasen para enfrentar aquellos problemas comunes, el estudio general de la Cultura (Steward y Setzler 1938: 6-7):

“La franqueza parecería obligar a admitir que la arqueología podría ser mucho más pertinente para los estudios culturales generales si hiciéramos una pausa para evaluar sus posibilidades. Seguramente puede arrojar algo de luz no solo sobre las asociaciones de elementos cronológicos y espaciales, sino sobre las condiciones subyacentes a su origen, desarrollo, difusión, aceptación e interacción entre sí. Son problemas de proceso cultural, problemas que la arqueología y la etnología deberían tener en común. Y no es de ninguna manera improbable que a pesar de nuestras refinadas técnicas de excavación, estudios cerámicos y clasificación, estemos pasando por alto datos importantes, incluso cuando hacemos trabajo de campo, que contribuirían a su solución”.

En este artículo Steward y Setzler (1938: 7) también sugieren varios puntos en los que la arqueología podía tocar los problemas culturales más amplios y básicos, y el punto inicial, de inmediato, hace recordar a los textos de arqueólogos histórico-culturales como Larco:

“Primero, se proporcionaría una iluminación considerable al lector general de monografías arqueológicas si se proporcionara más información sobre las características generales de una cultura. A menudo, se dedican diez páginas

¹⁸⁶ En este sentido Harris (1979: 591) aporta informaciones interesantes: “Steward había estudiado con Kroeber estratigrafía seriada y que había trabajado con William Duncan Strong en un proyecto en The Dalles, en el río Columbia, en 1926. Al estar familiarizado directamente con las técnicas de la moderna investigación arqueológica, Steward se sentía autorizado y al mismo tiempo motivado para criticar la incapacidad de sus colegas para articular sus hallazgos en cuestiones nomotéticas de importancia”.

a las minucias del temple, la pasta, etc. de la cerámica, mientras que una página o menos, describe la subsistencia y la relación de la cultura con el entorno geográfico. Este tratamiento desproporcionado de diferentes temas no siempre se puede explicar por la falta de información sobre estos últimos. Se suele conceder incluso menos espacio a los datos relativos a los grupos sociales y la distribución y concentración de la población, que se indican mediante elementos como los restos de las casas y la ubicación de las aldeas. Incluso cuando estos datos se incluyen en una monografía que parece monumental por su exhaustividad detallada, a menudo resulta sumamente difícil extraerlos”.

Por consiguiente, tempranamente Steward ya muestra interés en cómo la arqueología a través del estudio del “tipo de aldeas, evidencias de agrupamiento o falta de agrupamiento de casas, número y distribución de aldeas en un área, e inferencias sobre la densidad y estabilidad de la población” puede contribuir para reconstruir las configuraciones sociales, económicas y políticas de una cultura¹⁸⁷ (Steward y Setzler 1938: 7-8). Lo relevante es que cuando años más tarde Steward hizo partícipe de estas ideas a Willey para que se dedicase en el marco del Proyecto Valle de Virú al estudio de patrones de asentamiento, no sabía que a través de esta inspiración intelectual cambiaría el desarrollo de la arqueología de la costa norte del Perú y, en gran medida, la propia concepción de la cultura Mochica. En todo caso, ya en 1938 Steward deja traslucir que el tema central que ocupará sus investigaciones será la interacción cultural-ambiental, el cual ulteriormente se traducirá en la formulación del enfoque antropológico de la “ecología cultural” – la adaptación de una cultura a su entorno –.

Las conclusiones de Steward y Setzler (1938: 9) son palmarias:

“La arqueología, al igual que la etnología, puede obtener una idea sobre el lugar funcional de los elementos en las culturas. Este conocimiento no solo puede contribuir a la comprensión del proceso cultural, sino que incluso puede modificar las conclusiones históricas y taxonómicas”.

En definitiva, Steward y Setzler (1938: 9) abogan por una arqueología que no sólo trate al material arqueológico desde una visión cronológica y geográfica en pos de

¹⁸⁷ Gracias a su experiencia de trabajo de campo entre pueblos nativos de California y el sudoeste de los Estados Unidos, Steward publicó en 1936 de “The economic and social basis of primitive bands”, en donde destacó la influencia que ejercían los factores ecológicos en la formación de las culturas y señalando, además, que los factores demográficos y económicos no eran algo ajeno a la cultura sino que jugaban un papel activo en la constitución de la organización social y política (Harris 1979: 574, 577; Veiga 2008: 26). Steward se centró en demostrar que una particular combinación de medioambiente y tecnología resultaba en un tipo particular de organización socioeconómica – en este caso de cazadores-recolectores –; es decir, que una relación tecnocológica similar causa regularmente un efecto similar (Harris 1979: 567, 577-580).

rastrear conexiones históricas, sino que además reconozca su papel funcional en la configuración de cada cultura particular y su relativa susceptibilidad al cambio.

Recapitulando, el interés de Steward por la arqueología residía en que un análisis funcional y contextual de aquellos datos arqueológicos derivados de la interacción de la conducta humana con su medio natural facilitaría el reconocimiento de regularidades en los factores tecnoeconómicos que, a su vez, permitirían la reconstrucción del resto de instituciones socioculturales, por cuanto que sustentaba que éstas eran adaptaciones a las necesidades de las condiciones materiales de subsistencia establecidas en sus entornos particulares.

Años más tarde, con su trabajo como editor del “Handbook of South American Indians”, Steward intentó delimitar las formas en que habían evolucionado los sistemas socioculturales prehistóricos, y dedicado a esta labor fue como conoció a Larco, interesándose de inmediato en las antiguas civilizaciones peruanas. A través de estos estudios comparativos, Steward pretendía probar que las culturas tienden a adoptar una misma forma y siguen unas trayectorias evolutivas similares en medioambientes parecidos (Trigger 1992: 273).

En parte, gracias a una antropología que dejaba atrás al particularismo histórico, la arqueología estaba transitando a ese segundo momento del periodo Clasificador-Histórico que Willey y Sabloff (1980: 9) denominan “La preocupación por el contexto y la función” y que encuadraron entre 1940-1960. Tanto Willey como Sabloff fueron agentes principales de ese notable cambio que se produjo en la arqueología norteamericana en aquella década de los cuarenta, por lo que sus declaraciones son de particular interés para comprender esa transición:

“Los nuevos enfoques contextuales-funcionales se consideran en tres encabezados en nuestras discusiones. El primero de estos títulos o categorías toma como tema la proposición de que los artefactos deben entenderse como reliquias materiales del comportamiento social y cultural. Se habían hecho intentos anteriores para atribuir uso o función a los artefactos arqueológicos, pero la diferencia en el periodo 1940-60 radicaba en la gran atención que se prestaba al contexto para llegar a inferencias funcionales.

Un segundo enfoque contextual-funcional es el de los patrones de asentamiento. Se consideró que la forma en que el hombre se había dispuesto en el paisaje, en relación con sus características naturales y con otros hombres, contenía pistas importantes para el arqueólogo en su comprensión de las adaptaciones socioeconómicas y las organizaciones sociopolíticas.

El tercer enfoque, relacionado con los otros dos, es el de las relaciones entre cultura y entorno natural. Es decir, involucró al hombre y su base de recursos. Aunque a veces se lo denomina ecología cultural en el periodo

1940-1960, en general era algo menos que el enfoque ecosistémico de años más recientes” (Willey y Sabloff 1980: 130-131).

Aunque la perspectiva funcional de los datos arqueológicos se remonta a mediados del siglo XIX, expresándose en el interés de las relaciones entre las culturas prehistóricas y su medio ambiente, no obstante, fue a mediados de los años treinta cuando, influenciado por la antropología, estas visiones funcionalistas de las culturas proliferaron entre los arqueólogos. De tal modo, el funcionalismo en la arqueología iba a percibir las culturas prehistóricas como formas de vida internamente diferenciadas y hasta cierto punto integradas (Trigger 1992: 269). Si anteriormente los artefactos habían sido percibidos como meros objetos que definían tipologías, con el auge de análisis funcionalistas comenzaron a ser examinados según una serie de categorías funcionales – a partir de sus características se identificaba para qué se engendraron, es decir, su uso –: agricultura, arte, caza, ceremonial, economía, vestimenta, vida doméstica, vida militar, etc. (Trigger 1992: 254-255); asociando estas categorías funcionales con el resto de evidencias de la cultura material – fundamentalmente con los tipos de asentamientos y su arquitectura –, en teoría los arqueólogos podrían reconstruir la configuración económica, social, política, o religiosa de las culturas arqueológicas. Además, el arqueólogo tenía tras esta labor, la importante tarea de comprender los procesos de la cultura, es decir, cómo se relacionaban todos estos aspectos diferentes de la cultura entre sí y, en un aspecto más global, cómo se relacionaba la cultura con su ambiente natural. Por lo tanto, tal como sostienen Willey y Sabloff (1980: 137) la “arqueología funcional abarcó la reconstrucción de contextos, inferencias en cuanto al uso y la función, e intentos de decir algo sobre el proceso”.

Empero, de nuevo cabe insistir que el estudio sistemático de las culturas que instauró el enfoque funcionalista no supuso una ruptura con la arqueología histórico-cultural, más bien fue un complemento y una prolongación lógica a ésta, y permitió enriquecer los fundamentos y métodos arqueológicos (Trigger, 1992: 270). Por otro lado, el incremento de interpretaciones funcionalistas en la arqueología provocó una fuerte dependencia con la teoría antropológica, vínculo que derivaría en una mayor preocupación por los procesos de cambio cultural – interpretación procesual – y en la adopción de esquemas neoevolucionistas para explicar el desarrollo de las culturas.

El funcionalismo en el Perú llegó de la mano, a finales de los treinta y principios de los cuarenta, de arqueólogos estadounidenses como Collier, Strong o Willey, pero otros arqueólogos más experimentados como Bennett también se sumaron a esta

corriente. Si bien el punto de partida para estos investigadores continuaba siendo los estudios estilísticos y tipológicos, las explicaciones funcionalistas permitían identificar características sociopolíticas o religiosas de los materiales (Bennett 1946, 1948; Strong 1948; Willey 1948). Además, Strong y Willey encontraron en el Perú un campo perfecto para experimentar e implementar estas nuevas perspectivas funcionalistas. Pero, sin duda, hay que atribuir a Steward un papel decisivo, por cuanto fue quien con la concepción del programa multidisciplinar Valle de Virú pudo introducir estos enfoques funcionalistas y procesuales en la arqueología peruana. Y es que, dado que el funcionalismo dotó de gran importancia a las relaciones entre cultura y hábitat, Steward instauró la idea de que la evolución de las civilizaciones era el resultado de algún tipo de interacción entre esas culturas y su entorno natural. Es decir, Steward (1972: 5, 21, 42) concibió la ecología cultural¹⁸⁸ como una forma de evolucionismo, entendiendo que es a través de la progresiva adaptación de las culturas a su entorno natural como se propicia el cambio cultural. Así pues, Steward también implantó en la arqueología andina modelos procesuales sustentados en teorías neoevolucionistas; este hecho fue una respuesta preliminar de la gran influencia que ejercería en las corrientes arqueológicas durante los años cincuenta y sesenta la escuela neoevolucionista de pensamiento antropológico.

El Proyecto Valle de Virú significó para Steward el laboratorio perfecto para poner a prueba los postulados epistemológicos y metodológicos de su ecología cultural, ya que al concentrar los trabajos arqueológicos en un entorno medioambiental restringido era factible abordar un análisis funcional y sincrónico de los mecanismos culturales de adaptación al hábitat natural e integrarlos en una secuencia procesual de desarrollo cultural. Así pues, la metodología de las investigaciones del Proyecto Valle de Virú dotó al total del registro arqueológico de una significación funcional y

¹⁸⁸ En su propósito de conceder un estatuto científico a la antropología, Steward (1972: 4-6, 30, 42) diseñó la “ecología cultural”, concebida como metodología o mecanismo heurístico en pos de comprender el efecto del ambiente sobre la cultura – todo sistema sociocultural implica una ecología cultural –; el precepto teórico esencial de la “ecología cultural” vendría a enunciar que dado que las correlaciones interculturales demuestran la actuación de la causalidad en términos de procesos adaptativos similares en entornos similares, las culturas humanas habían tendido a evolucionar por rutas esencialmente semejantes cada vez que se habían enfrentado con situaciones tecnoecológicas semejantes (Harris 1979: 570, 592). Por consiguiente, el enfoque ecológico cultural de Steward proclamaba que los procesos adaptativos de los sistemas socioculturales a sus medios ambientes son funcionales y que las variables ecológicas, económicas y tecnológicas tenían prioridad funcional respecto al resto del aparato sociocultural. Para Harris (1979: 549, 568, 570), la ecología cultural “es un caso especial del materialismo cultural” y encumbra a Julian Steward junto con Leslie White como las figuras más importantes de la restauración nomotética en antropología.

ecológica en la que eran tanto más importantes que las informaciones procedentes de sepulcros de élite o la cerámica fina – tradicionalmente los “fósiles directores” de la arqueología histórico-cultural –, aquellos datos que destacaban la interrelación entre el medio ambiente, los patrones de subsistencia y los aspectos tecnológicos, como la cerámica utilitaria, los materiales constructivos, las formas arquitectónicas, la distribución y evolución de los patrones de asentamiento, las pautas demográficas, las obras hidráulicas, los sistemas productivos, etc. Este conjunto de evidencias arqueológicas correspondientes a lo que Steward denominó “núcleo cultural”¹⁸⁹ tendrían un papel fundamental en la configuración de las culturas porque constituirían los “factores integradores” sociales, políticos, religiosos o militares (Willey y Sabloff 1980: 146-148). Si como habían afirmado Boas y sus discípulos, el descubrimiento de las leyes culturales era una meta que debía alcanzarse cuando se recogiesen suficientes datos, se analizasen detalladamente las culturas y se elaboraran secuencias adecuadamente contrastadas, esa rigurosidad, prolijidad y generalidad en las informaciones no sólo constituían requisitos de investigación primordiales para el Proyecto Virú, sino objetivos plenamente alcanzables dado que se circunscribía a una región como la costa norte peruana que contaba con un amplio registro y documentación producto de más de cuatro décadas de investigaciones arqueológicas (Willey 1946a: 226; Willey y Sabloff 1980: 146). Es decir, como complemento a los trabajos programados del Proyecto Valle de Virú se contaba además con las investigaciones de Larco que, con su minuciosa reconstrucción etnográfica de los mochicas, su secuencia estilística de la cerámica mochica, la identificación de prácticamente todas las culturas prehistóricas norcosteñas peruanas y su cronología arqueológica del norte del Perú, proporcionaron datos, herramientas metodológicas y un esquema temporal alternativo, propios de una arqueología histórico-cultural.

En definitiva, Steward vio en el Proyecto Virú y en la arqueología peruana lo que durante tanto tiempo reclamó a los arqueólogos, a saber, la construcción de una secuencia cultural específica en un entorno ambiental particular para buscar

¹⁸⁹ Aunque Steward (1972: 37) aceptaba plenamente una concepción holista de la vida sociocultural en cuanto a que todos los aspectos de la cultura son funcionalmente interdependientes, al admitir que el grado de interdependencia entre unos y otros no poseían el mismo peso dentro del sistema social y que la importancia prioritaria se hallaba en el “núcleo cultural”, entendido como “la constelación de rasgos más estrechamente relacionados con las actividades de subsistencia y con los dispositivos económicos”, su método ecológico cultural, pese a su obstinación para aceptarlo, exhibe una lógica funcional heredera del “materialismo histórico” de Marx y Engels (Harris 1979: 572).

regularidades de desarrollo – visión sincrónica y funcional – que contribuyera a reconstruir y explicar causalmente los procesos económicos, sociales, políticos, y religiosos en una dimensión diacrónica e histórica (Willey y Sabloff 1980: 151). Ciertamente, el interés de Steward era encontrar casos específicos de desarrollo paralelo – “evolución multilineal” – en tradiciones culturales independientes y cuyas secuencias permitieran establecer relaciones de causalidad de las que se infirieran los procesos de la evolución cultural; y en esta empresa los Andes Centrales y, concretamente, la costa norte peruana reclamaba una posición eminente como área nuclear civilizatoria análoga a las antiguas civilizaciones de Egipto o Mesopotamia.

Realmente la ejecución en 1946 del Proyecto Valle de Virú supuso el primer intento importante de avanzar hacia el proyecto que más tarde instituyó la Nueva Arqueología, de hacer de la disciplina arqueológica una ciencia similar a las ciencias naturales, por cuanto pretendía reconstruir los lazos de unión entre los datos y la teoría desde unas bases epistemológicas auténticamente positivistas que abandonasen el modelo descriptivo en los que se fundamentaba la comprensión interpretativa de la arqueología histórico-cultural – que asumía el criterio de realidad material susceptible de conocimiento mediante el principio de racionalidad subjetiva –. Asimismo, tras medio siglo de predominio de la perspectiva idiográfica de la corriente antropológica del particularismo histórico, la versión ecológica y neoevolucionista de Steward representó la recuperación de una orientación nomotética en el estudio de las diferencias y similitudes culturales (Harris 1979: 567-570).

Aunque la gran transformación en la identidad de la arqueología se produjo con la irrupción de la Nueva Arqueología en los años sesenta, la proyección de las investigaciones del Proyecto Virú incrementó el escepticismo respecto hacia una arqueología tradicional. En este sentido Willey (1948: 8), quien más tarde sería uno de los inspiradores del cambio en la arqueología hacia una interpretación procesual de la historia cultural, subrayó la dificultad de la arqueología tradicional para engendrar interpretaciones de carácter religioso o sociopolítico, dado que opera con evidencias materiales de sociedades muertas y objetos en muchos casos fuera de contexto. Desde bien pronto, Willey (1948: 8) defendió que a través de análisis funcionalistas los arqueólogos podían llegar a definir el comportamiento y el cambio cultural. Ya en 1958 el propio G. Willey, junto a P. Phillips, reclamó la perentoria necesidad de adoptar planteamientos teóricos y metodológicos que pusieran un mayor énfasis en los procesos generales que actúan en la historia de la cultura (Willey y Phillips 1958). Por lo tanto, el

interés por la etnicidad de la arqueología histórico-cultural se tornó en conocer cómo operaban socialmente y cómo cambiaban las culturas prehistóricas y, en definitiva, en la elaboración de modelos que explicasen las regularidades de la cultura

A pesar de ese estado de agitación académica, pese a la consolidación de enfoques funcionalistas, de interpretaciones procesuales y de marcos neoevolucionistas, aún en esos años finales de los cuarenta el objetivo principal de la arqueología, tal como queda reflejado en los distintos trabajos de los científicos del Proyecto Valle de Virú, fue la reconstrucción histórico cultural (Ford 1949: 31; Bennett 1950: 5; Willey 1953; Collier 1955: 28). No es de extrañar pues, que finalmente estos arqueólogos en sus informes se centren más en la descripción de las evidencias que en la explicación de las causas de los procesos de cambio cultural (Ford 1949: 61-70; Bennett 1950: 113-118; Strong y Evans 1952: 204-226; Collier, 1955: 132-141). Y, en especial, en lo que se refiere al periodo Huancaco – momento en que se aprecia la irrupción de cerámica mochica –, sus conclusiones estarán comprometidas tenazmente con las interpretaciones de Larco de la expansión mochica (Bawden 1996: 27). No obstante, Willey (1953: 395-421), quien fue el discípulo más aplicado de Steward, aportaría una nueva y sorprendente visión de los mochicas.

3.6.2.2. El “Programa Valle de Virú”

Durante la primera mitad del siglo veinte, la costa norte peruana – y en general los Andes Centrales –, como uno de los enclaves principales de las antiguas civilizaciones del Nuevo Mundo, se había convertido en una de las áreas predilectas por los arqueólogos y antropólogos, especialmente norteamericanos y alemanes, para llevar a cabo investigaciones arqueológicas. Esto supuso que los más prominentes enfoques de pensamiento arqueológico se introdujeran desde muy temprano en el panorama de la arqueología peruana, reflejando de este modo en el ámbito andino tendencias más universales de la arqueología. Este proceso aconteció nuevamente con el Proyecto arqueológico Valle de Virú que, más que por sus hallazgos y resultados, ha pasado a los anales de la arqueología del Nuevo Mundo por su innovación conceptual y metodológica sobre cómo debía de abordarse el estudio de los procesos históricos (Schaedel y Shimada 1982: 360; Uceda y Mujica 1994: 16).

En 1945 Wendell C. Bennett, Julian H. Steward y Gordon R. Willey durante un almuerzo informal en Washington D.C. discutieron la posibilidad de llevar a cabo un programa multidisciplinar de investigación en Perú (Willey 1946a: 224; 1974: 149). Más tarde estos investigadores, a los que se sumó W. D. Strong, decidieron formar el “Virus Committee of the Institute of Andean Research” para delinear un programa de investigación multidisciplinar dedicado al estudio cultural de la adaptación humana en un restringido hábitat natural, como era el valle de Virú, desde las primeras manifestaciones humanas hasta tiempos contemporáneos. De esta manera, el pequeño valle peruano norcosteño de Virú se puso en primera escena de la arqueología mundial. Al respecto de los objetivos y metodología del Programa Valle de Virú que diseñó el Comité Virú, Willey (1946a: 224) señala:

“El objetivo de investigación común del proyecto fue la coordinación de varias fases de la investigación antropológica en torno a un problema central, el estudio de un largo continuo de crecimiento de la cultura en un área limitada donde el entorno natural ha sido un factor constante en todos los periodos. El concepto práctico subyacente en el que se basó el proyecto era que la forma más efectiva de cooperación institucional entre quienes realizan el trabajo de investigación debía basarse en un acuerdo informal respecto a las cuestiones de orden científico”.

Otra cosa que fijó el Comité Virú, desde un primer momento, fue que cada investigador participante en el trabajo de campo, así como la institución a la cual pertenecía, serían enteramente independientes desde el punto de vista de la financiación, recolección y publicación de los trabajos (Willey 1946a: 224). A los componentes originales del Programa Virú se añadieron otros investigadores que fueron invitados a participar, entre los que cabe destacar a Junius Bird, Donald Collier, James A. Ford, Clifford Evans y, representando al Instituto de Estudios Etnológicos del Perú, Jorge C. Muelle (Willey 1946a: 224-225). En cuanto a la participación de un antropólogo de la talla de Steward en este programa, no debe ser considerada extraña, puesto que como editor de “Handbook of South American Indians” ya había adquirido algunos conocimientos de la prehistoria andina y “tenía una considerable preocupación teórica por el surgimiento de la antigua civilización peruana y sus implicaciones” (Willey 1974: 149). Pero, hay que añadir que Steward, a pesar de ser uno de los inspiradores del proyecto, no participó de manera directa en los diferentes trabajos de campo, de modo que fue el antropólogo social Allan R. Holmberg quien acudió como representación del “Institute of Social Anthropology of the Smithsonian Institution”.

La elección de Virú como unidad espacial de estudio se debió a varios factores concatenados (Ford y Willey 1949: 18; Strong y Evans 1952: 6). En primer lugar, se juzgó que era tal el grado de conocimiento que se poseía del pasado prehistórico de la costa norte, que un estudio intensivo de “todos los aspectos de la cultura humana” en un único valle podía llegar a ser muy productivo (Ford y Willey 1949: 18). Además, se estimó que Virú contaba con unos valiosos antecedentes arqueológicos, puesto que se disponían de informaciones previas obtenidas por los distintos reconocimientos de Kroeber (1930), Muelle (1937) y Horkheimer (1944), trabajos a los que había que sumar las diversas excavaciones de Bennett (1939) y Larco (1941) que habían conseguido perfilar una secuencia cultural general (Ford 1949: 31). En segundo lugar, Virú es un valle adyacente a los valles Chicama-Moche, sector arqueológicamente bien conocido desde tiempos de Uhle, con lo que la comparación de sus desarrollos culturales podría reflejar tendencias compartidas en esta región, que “había sido una de las más pobladas en el Perú prehistórico” (Ford y Willey 1949: 18). En tercer lugar, existía una ingente cantidad de material cerámico, procedente de Virú y del resto de valles de la costa norte, en el Museo Larco Herrera en Chicama, puesto a disposición del proyecto por Larco. En cuarto lugar, poseía una población íntegramente rural que posibilitaba el examen comparativo con unos recientes estudios etnográficos llevados a cabo en el valle vecino de Moche por Gillin (1947). Y por último, al ser un valle pequeño, el obstáculo de las limitaciones de presupuesto y tiempo era menor, y se facilitaban los trabajos de reconocimientos y prospección. En suma, se consideró que Virú cumplía con las características idóneas para emprender un estudio holístico orientado a reconstruir la historia cultural de un valle, con la idea de que probablemente sería representativa del desarrollo cultural en la costa norte.

A partir de estos planteamientos generales se decidió por emprender una investigación multidisciplinar e interinstitucional, que perfectamente integrada procedería a ejecutar trabajos etnográficos en las poblaciones modernas de Virú, estudios geográficos y medioambientales del valle, e investigaciones arqueológicas (Willey 1953: XVII). Salvo las excavaciones de Larco, hasta entonces el trabajo arqueológico de campo en el litoral norte peruano se había limitado básicamente a reconocimientos y prospecciones – v.g. Kroeber 1930; Horkheimer 1944 –, ya que, con un espacio territorial de estudio bastante considerable, se buscaba cotejar con procedimientos ágiles la procedencia geográfica y cultural del vasto material depositado en museos y colecciones (Ford y Willey 1949: 18). Es decir, el asunto principal que

había concernido a los pioneros de la arqueología peruana en la primera mitad de siglo XX había sido esencialmente establecer un marco espacio-temporal sobre el que insertar las inéditas culturas arqueológicas. Pero, los miembros del Proyecto de Virú creyeron que la arqueología peruana ya estaba madura para algunas modificaciones en los objetivos finales de la investigación, tal como señala Willey (1946a: 226-227):

“Tales modificaciones implicarían el utilizar no sólo la habilidad del arqueólogo en tipología y estratigrafía, sino también las del antropólogo social y del geógrafo, para ayudar a interpretar los datos prehistóricos respecto al uso de la tierra, las adaptaciones al medio y diversas características culturales. Algunos de los problemas específicos son los siguientes: Averiguar el área irrigada y los tipos de irrigación, así como su relación con los movimientos demográficos en el transcurso de largos periodos. Estrechamente vinculado a este problema está el de la utilización de la tierra y su efecto determinante sobre los tipos de comunidad. Como el énfasis de la arqueología, hasta la actualidad, ha sido puesto sobre las secuencias de la cerámica, hay gran necesidad de enriquecer nuestra información sobre otras manufacturas y artes, tipos de arquitectura y albañilería, y sobre la economía alimenticia, para completar el cuadro prehistórico. Debido a lo ventajoso de las grandes secuencias culturales, el arqueólogo está en position favorable para examinar varias tendencias técnicas, sociales y religiosas a través del tiempo, y observar la historia de varias instituciones dentro de las sociedades aborígenes. La interacción de las instituciones, de las tecnologías entre sí y con los procesos sociales dentro de la cultura, nunca ha sido tratada sino como simple especulación”.

Esta preocupación del Programa Virú por los cambios culturales a lo largo del tiempo marcaría el inicio de los estudios funcionales y procesuales en la arqueología peruana.

En marzo de 1946 los arqueólogos del Proyecto Valle de Virú iniciaron sus trabajos que terminaron en agosto de ese mismo año, pero, algunas investigaciones se extendieron hasta 1948 (Willey 1974: 153). Y, paradójicamente, aquellos primeros trabajos arqueológicos estuvieron dirigidos a elaborar un marco cronológico para Virú. Con respecto a ello, resulta sumamente interesante lo dicho por Willey (1946a: 228), por lo que se reproduce un extenso fragmento aparecido en su artículo “The Virú Valley Program in Northern Peru”:

“Una de las fases primordiales del trabajo fue el estudio intensivo de estratigrafía y secuencia, iniciado por Strong y Evans y continuado en la actualidad por Collier y Bird. Claro está que la cronología es uno de los aspectos más convencionales de la arqueología, pero es también fundamental para todas las otras fases de la interpretación prehistórica. Otra contribución a la cronología, así como a la distribución de lugares dentro del área del valle, fue el reconocimiento de superficie y la recolección de fragmentos de cerámica de un gran número de sitios en Virú. Este trabajo

fue realizado por Ford, quien, haciendo una clasificación horizontal de tipos de cerámica elaboraba también una secuencia para el valle. Como los estudios horizontales y verticales de los cambios de formas culturales a través del tiempo estaban principalmente basados en la cerámica, se consideró que era necesario ampliar esto para conseguir un cuadro de la vida nativa en cualquier periodo de la secuencia. Idealmente, tal estudio debería haberse hecho de todos los periodos prehistóricos del Valle de Virú; pero, en la práctica, aunque bien dotada de personal, la expedición Virú carecía de la mano de obra arqueológica para lograrlo. Bennett, quien emprendió este estudio, escogió y se limitó al periodo prehistórico que, cuando se realizaba el trabajo, parecía haber sido el de mayor actividad y desarrollo cultural en el valle [Gallinazo]. Basándose aún más en los estudios básicos de secuencia y distribución de los estratígrafos y los de reconocimiento de superficie, así como en función de estudios detallados dentro de un solo periodo, se concibió el problema del patrón de asentamiento como un resumen de los resultados de los diversos enfoques arqueológicos para narrar de esta manera la historia de los comienzos, crecimiento y procesos finales de la organización comunal en el pasado prehistórico de Virú”.

Fueron precisamente los estudios de patrones de asentamiento – distribución de los yacimientos en el paisaje de una región determinada – realizados por Willey (1953: XVIII-XIX, 6) y concebidos como la lógica prolongación de los trabajos de prospección y estratigráficos realizados por Bennett, Bird, Collier, Ford y Strong, los que se consideraron como una contribución reformadora del Proyecto Valle de Virú. Y, por su extraordinaria trascendencia, se debe insistir que fue Steward quien convenció a Willey (1974: 153) para que realizase lo que denominó como un “estudio de patrones de asentamiento”, puesto que éste no formaba parte del programa de investigación:

“Había colegas más que suficientes realizando cronología y datación in situ; haría más por el proyecto, por mí y por la arqueología, argumentó, si intentara decir algo sobre las formas, escenarios y relaciones espaciales de los sitios mismos y lo que todo esto podría implicar sobre las sociedades que construyeron y vivieron en ellos. Bennett, quien hasta ese momento no estaba seguro de cuál sería su parte del pastel de investigación, también decidió moverse en esta dirección “funcional” haciendo un estudio arquitectónico que se vincularía con mi asentamiento. Finalmente, después de que se unió a mí en el campo, sintió que el tema arquitectónico estaba demasiado entrelazado con lo que había hecho y estaba haciendo, por lo que se retiró generosamente de este estudio. En cambio, hizo una serie de excavaciones en un solo sitio (y fase) en un intento de darnos más contexto cultural en oposición a la crónica estratigráfica, de modo que su trabajo, así como el mío, se dirigiera principalmente al contexto y la función, en lugar de cronología”.

En consecuencia, las investigaciones que llevó a cabo Willey en Virú fueron inspiradas directamente por Steward¹⁹⁰, quien sostenía que la arqueología estaba perfectamente capacitada a través del estudio de los tipos de asentamiento, para contribuir a la interpretación sistemática de aspectos no materiales y organizacionales de las sociedades antiguas (Willey 1953: XVIII, XX). Por la orientación funcionalista y ecológico-cultural que se adoptó en su metodología, las investigaciones de Willey fueron pioneras en la tendencia que, bautizada como “arqueología de los asentamientos”, proliferó durante las décadas posteriores con la irrupción de la Nueva Arqueología (Trigger 1992: 264, 269). Así pues, la obra que escribió en 1953 Willey a raíz de esas investigaciones, “Prehistoric Settlement Pattern in the Virú Valley, Peru”, marcaría un punto de partida significativo para la interpretación funcional y ecológica de las informaciones arqueológicas (Trigger 1992: 266).



Figura 53. Gordon R. Willey junto al característico jeep de la II guerra mundial con el que se trasladaba en sus trabajos de campo en el valle de Virú en 1946 (<https://www.peabody.harvard.edu/node/70>).

Willey se apoyó en los trabajos de Steward en el suroeste de los Estados Unidos, en los que los modelos de asentamiento arqueológico eran considerados únicamente como una evidencia de las relaciones entre los grupos humanos y su entorno natural, entre cultura y medio ambiente. Este enfoque de pensamiento antropológico conocido

¹⁹⁰ Willey (1953: XVIII; 1974: 153) tenía la intención inicial de dedicar sus esfuerzos a la estratigrafía en zonas de desechos, pero fue Steward – antiguo compañero universitario – quien en 1945 le persuadió para que dirigiera, como parte del programa del “Proyecto Valle de Virú”, una prospección basada en lo que éste designaba como “patrones de asentamiento”. Fue en estos encuentros con Steward, previos al trabajo de campo, cuando Willey (1999: 10) escucha por vez primera el término “patrones de asentamiento”.

como ecología cultural¹⁹¹ que fundó Steward, destacaba el papel de los factores medioambientales en la formación de los sistemas socioculturales prehistóricos (Trigger 1992: 262; Johnson 2000: 180). Empero, Willey (1999: 10), durante sus trabajos en Virú, pronto se dio cuenta que los datos dictaban seleccionar una perspectiva más amplia que aquella que vindicaba la relación entre medio ambiente y cultura, y que pusiera más el acento en los aspectos organizacionales y sociales de los sitios. Willey pudo reconocer que, a diferencia de los artefactos que se encuentran frecuentemente en contextos manipulados y para los que habían sido dispuestos, los datos relativos a los modelos de asentamiento poseían un enorme potencial arqueológico porque proporcionaban una evidencia directa no sólo del entorno natural sino, lo que es más importante, del marco social en que se realizaban las actividades humanas (Trigger 1992: 265-6). Con relación a ello, Willey (1953: 1) en la primera página de “Prehistoric Settlement Pattern in the Virú Valley, Peru” comenta:

“Los asentamientos reflejan el ambiente natural, el nivel de tecnología que poseían los constructores y las variadas instituciones de control e interacción social que esa cultura mantenía”.

Willey no sólo se ocupó de la prospección y registro de los principales sitios residenciales y/o palacios, como usualmente hacía la arqueología tradicional, sino que amplió su mirada hacia lugares de habitación, cementerios, templos, fortalezas, redes de irrigación, etc.¹⁹² (Trigger 1992: 266). De este modo, pudo emprender una interpretación funcional de los yacimientos y agrupar cronológicamente aquellos que mediante el análisis cerámico parecían ser contemporáneos. Pero, Willey sí que empleó el concepto de cultura para distinguir fases sucesivas en el desarrollo del valle de Virú, por lo que en lugar de examinar los asentamientos únicamente desde un punto de vista sincrónico para reconstruir la organización social, política o religiosa de cada cultura arqueológica, a partir de las diferencias en la configuración de los asentamientos en cada periodo cultural intentó trazar la evolución de los fenómenos sociales y políticos a lo largo del tiempo (Trigger 1992: 266). Esta concepción procesual le lleva a Willey a interpretar los cambios en el registro arqueológico en términos de transformaciones

¹⁹¹ La ecología cultural contempla a las sociedades en función de su adaptación al medio en que viven, por lo que las características que presentan pueden explicarse atendiendo a su grado de adaptación (Johnson 2000: 180).

¹⁹² Willey (1999: 10) menciona su sorpresa y perplejidad al comprobar en sus exploraciones una amplia colección de formas arquitectónicas y establecimientos humanos.

internas, en lugar de atribuirlos a condicionantes externos como la migración o la difusión, explicaciones que habían imperado en la arqueología histórico-cultural.

Pese a que Willey no compartió la predilección de Steward en los enfoques ecológicos¹⁹³, no obstante influenciado por su colega, a la hora de perfilar el desarrollo cultural de Virú también va a tener en cuenta la distribución geográfica de los yacimientos en el paisaje y las diferentes transformaciones que las comunidades humanas realizan en el entorno natural. Esto le permitió distinguir un cambio en los patrones de uso de la tierra y en las distintas estrategias agrícolas en Virú a lo largo del tiempo y, en este sentido, Willey (1953: 411) fue uno de los primeros investigadores, junto con Paul Kosok, en plantear el estudio de los sistemas de irrigación de los antiguos pobladores de Perú y en señalar la vinculación entre este tipo de edificaciones públicas – principalmente canales – con el desarrollo de instituciones sociales y políticas (Bawden 1996: 26).

En definitiva, las investigaciones sobre patrones de asentamiento de Willey (1953) en Virú proporcionaron un modelo analítico para el estudio de las organizaciones sociales prehistóricas; asimismo, encumbraron a Willey como uno de los pioneros de la arqueología procesual por su posicionamiento en el empleo sistemático de las informaciones arqueológicas para interpretar el cambio social a largo plazo (Trigger 1992: 266). Pero, las innovadoras interpretaciones funcionalistas y procesuales de los modelos de asentamiento de Willey (1953: XVIII) debían establecerse sobre la base de una cronología que facilitara observar las continuidades y las variaciones en el proceso cultural a largo del tiempo. A este empeño se dedicaron los trabajos de Collier, Ford y Strong¹⁹⁴.

Fue Ford (1949) quien apostó por elaborar una secuencia cronológica a partir de la cerámica utilitaria – desplazando así el tradicional interés hacia la cerámica fina –, por cuanto vislumbró su mayor potencial para una interpretación funcionalista. Así pues, Ford se ocupó de la datación cultural de los sitios arqueológicos mediante la recolección de la cerámica de superficie. La sistematización de la cerámica, que coordinó Ford, se realizó sobre la base de criterios tecnológicos – arcillas, color,

¹⁹³ El propio Willey (1999: 10) reconocía que en sus estudios de asentamiento en Virú no había prestado la atención suficiente a los aspectos medioambientales.

¹⁹⁴ Gran parte de los análisis de Willey (1953: XIX) dependían de los datos proporcionados por los colegas del Proyecto Virú, especialmente en lo referido al esquema cronológico en que integrar sus investigaciones. Estas circunstancias motivaron la demora en la publicación del trabajo de Willey hasta 1953.

cocción, acabado – permitiendo agruparla en conjuntos de tipos – tipologías – que facilitó establecer siete grandes periodos cronológicos, cada uno caracterizado por un mayor índice de recurrencia de ciertos tipos cerámicos (Ford y Willey 1949: 17; Willey 1953: 9-10): “Guañape” – Cupisnique de Larco –; “Puerto Moorin” – Salinar de Larco –; “Gallinazo” – Virú de Larco –, “Huancaco” – Mochica de Larco –, “Tomaval” – Tiahuanaco costeño o Huari de Larco –, “La Plata” – Chimú – y “Estero” – Chimú-Inca –. A estas siete fases cerámicas hubo que añadirle una primera ocupación precerámica que fue bautizada como “Cerro Prieto”.

| CERAMICS OF THE VIRU VALLEY, PERU | |
|-----------------------------------|-------------------------|
| <i>Moche-Chicama</i> | <i>Virú</i> |
| Inca-Chimu | Estero |
| Chimu | La Plata |
| Coast Tiahuanaco | Tomaval |
| Mochica | Huancaco (Late Mochica) |
| Mochica | Gallinazo |
| Negative (Virú de Chicama) | Gallinazo |
| Salinar | Puerto Moorin |
| Cupisnique | Middle and Late Guañape |
| Plain Pottery Period | Early Guañape |
| Preceramic (Huaca Prieta) | Cerro Prieto |

Figura 54. Periodos culturales y cronológicos para el valle de Virú y sus equivalentes para los valles de Chicama y Moche (Collier 1955: 24).

La cronología de la cerámica utilitaria del Proyecto Virú proporcionó una valiosísima información, hasta entonces inédita, descrita, según palabras del propio Ford (1949: 49), como “la historia de las mercancías domésticas hechas para el servicio en las casas, rotas en uso y descartadas”; así mismo, también proveyó a Willey de la herramienta necesaria para fechar los contextos arqueológicos documentados por él (Ford 1949: 31). La datación de cada manifestación material – grupos de viviendas, fortificaciones, sistemas de canales, caminos, etc. – con su periodo a través de la cerámica asociada, fue aportando una mayor cantidad de datos que permitieron reconstruir diversas “instituciones culturales” (Willey 1953: 1, 9). De ese modo, estos periodos cerámicos se configuraron como estadios culturales que revelaban distintos modelos sociopolíticos, económicos y religiosos a lo largo del tiempo. Rowe (1967: 8), quien también colaboró en el Proyecto Virú, lo resumió en este texto:

“Un sistema de periodos basado en la experiencia de Ford fue usado en Perú de manera limitada por los arqueólogos participantes en el Proyecto Valle

de Virú de 1946. De cualquier modo, las interpretaciones culturales resultantes de este proyecto fueron presentadas en términos de etapas”.

Por consiguiente, si bien el sistema cronológico que definió Ford operaba como una escala temporal, sin embargo, la concepción del tiempo que concibió el Proyecto Virú era completamente diferente al de anteriores esquemas cronológicos. En esta ocasión, el tiempo arqueológico se proyectaba en fases de desarrollo cultural, en etapas que seguían un único ritmo, un proceso, en oposición a las secuencias de culturas arqueológicas, como la de Larco que ocupaban grandes periodos temporales y que discurrían según su propio ciclo vital. La introducción en la arqueología peruana de modelos procesuales, sustentados en las teorías evolucionistas de Steward, había alterado el clásico concepto de cultura, al que ya no se recurrió para caracterizar una etnia o un pueblo prehistórico, sino para distinguir etapas sucesivas en la evolución social del valle de Virú. Desde esta perspectiva procesual, los fenómenos políticos y sociales dejaron de ser considerados como atributos de una cultura particular para ser interpretados como un sistema en evolución de relaciones sociales, que perfectamente podían presentar configuraciones disímiles a lo largo del tiempo (Trigger 1992: 266). Por ende, tanto las evidencias cerámicas, como los modelos de asentamiento y tipos arquitectónicos que se pudieron estudiar, mostraban claramente interesantes y significativos cambios a lo largo de la secuencia cultural de Virú.

De tal manera, el concepto histórico-cultural de cultura arqueológica/periodo cronológico había sido sustituido por el neoevolucionista de fase cultural/estadio. No obstante, la metodología cronológica del Proyecto Virú tuvo entonces un alcance limitado en la arqueología peruana y salvo la aplicación por parte de sus propios creadores, no fue seguida prácticamente por ninguna otra propuesta (Rowe 1967: 8); tuvieron que pasar cuatro décadas para que David Wilson (1988) en sus investigaciones en el valle de Santa retomara el sistema cronológico del Proyecto Virú. Pero, en aquellos días, se creía que el estudio intensivo de la adaptación cultural humana dentro de los confines de una pequeña y restringida área a lo largo del tiempo permitiría inferir el comportamiento y la evolución social en el total de la región, es decir, en la costa norte peruana, y más aún, en los Andes Centrales (Strong y Evans 1952: 248-250). Este pensamiento neoevolucionista con relación a que una parte podría ser representativa de un todo, favoreció la creación de los cuadros culturales que se presentarían en el “Viking Fund Symposium” de 1947: Bennett (1948) con su concepto de “co-tradición peruana”; Willey (1948) con su análisis funcional de los horizontes estilísticos andinos

que integraba Perú y Bolivia en una unificada área cultural; Strong (1948) con su secuencia de épocas culturales para Virú; o el mismo Steward (1948), incluyendo a las culturas prehistóricas peruanas en su clasificación funcional de altas culturas americanas. Hasta el propio Larco (1948) supo valorar en las interpretaciones neoevolucionistas el contexto teórico adecuado para construir su cronología del norte de Perú.

Algunos años más tarde, Rowe (1967) realizó una elaborada crítica de los sistemas cronológicos organizados sobre la base de etapas y que interpretaban las informaciones arqueológicas a partir de concepciones evolucionistas; empero, en aquel entonces, lo científicamente razonable era concebir que las culturas de la costa norte habían cambiado en la misma dirección aproximadamente al mismo tiempo (Bennett 1948: 6).

Recapitulando, la interpretación funcional de las informaciones arqueológicas que realizó el Proyecto Valle de Virú permitió agrupar cronológicamente manifestaciones materiales e inferir la organización sociopolítica, económica o el sistema religioso; pero – y en este punto radica su importancia –, en lugar de considerar estos aspectos del comportamiento humano por culturas arqueológicas, la unidad de análisis fueron periodos temporales concebidos como etapas culturales. Este método fue posible gracias al establecimiento de una secuencia cronológica fundamentada tanto en la cerámica utilitaria recuperada en áreas de desechos asociadas a viviendas y edificaciones ceremoniales, procedente de las excavaciones de Strong y Evans y de Collier – estratigrafía vertical –, como en las colecciones cerámicas recolectadas en superficie – estratigrafía horizontal – por Ford (1949: 32, 44) en sus prospecciones por el valle.

En cuanto a las investigaciones de Strong, quien estuvo asistido por Clifford Evans, se dirigieron a las excavaciones de depósitos de desechos (“refuse heap”) porque el material acumulado en ellos no es seleccionado conscientemente a la hora de depositarlo, como sí sucede en las tumbas, y, por ello, permitiría medir el cambio cultural tanto cualitativa como cuantitativamente (Ford 1949: 32). Strong y Evans se dedicaron en concreto a establecer una secuencia cronológica cerámica de los periodos más tempranos – terminando con Mochica – a partir de las excavaciones estratigráficas en basurales, labor que les permitió revelar en el sitio de “Huaca de la Cruz” el más importante contexto funerario mochica conocido hasta entonces, que bautizaron como la tumba del “Sacerdote-Guerrero” (Ford 1949: 31; Strong 1947).

Por otra parte, Donald Collier (1955) combinó el análisis de la cerámica procedente de basurales excavados estratigráficamente y la de contextos funerarios, pero, centrándose en la cronología cerámica de los periodos prehispánicos tardíos – tiempos post-mochica – (Ford y Willey 1949: 18).

Conjuntamente, Ford y Willey (1949) también se encargaron de redactar los antecedentes arqueológicos de la costa norte peruana y de la prospección general del valle, la cual fue sumamente trascendental porque aportó los datos necesarios para sus respectivas investigaciones. La prospección arqueológica de Virú fue diseñada a partir de un mapa del valle confeccionado con una combinación de fotografías aéreas. Esta técnica, innovadora en la arqueología peruana, facilitó en gran modo la cartografía arqueológica del valle de Virú porque permitió reconocer previamente estructuras y otras evidencias – muros de viviendas, montículos artificiales, antiguos caminos y canales – que, con probabilidad, en la inspección terrestre hubiesen pasado desapercibidas, y, por descontado, aceleró las labores de registro (Willey 1953: 2-3). Los trabajos de reconocimiento iniciados en abril de 1946 se prolongaron cuatro meses, durante los que se inspeccionaron más de 300 sitios arqueológicos. Mientras que Ford recolectaba la cerámica en superficie para su cronología, entre tanto Willey (1953: 2) aprovechaba para tomar notas, fotografías y realizar los distintos mapas arqueológicos. La programación y ejecución conjunta de ambos trabajos no fue una decisión arbitraria puesto que estaban íntimamente relacionados, dado que la recogida de fragmentería cerámica de superficie que Ford analizó y clasificó, y que fue la base fundamental para elaborar la secuencia cronológica utilizada por el proyecto, también posibilitó a Willey la datación cultural de los sitios prehistóricos explorados. Pero, precisamente, en la clasificación cronológica del material cultural – edificio, asentamiento, rasgo – estribaba una de las debilidades metodológicas del Proyecto Valle de Virú, que el mismo Willey llegó a confesar. Aceptando que la datación de la colección cerámica que realizó Ford fuese cien por cien correcta, aún quedaba la posibilidad de que la técnica de fechado por asociación con cerámica y con áreas de desechos de superficie de los contextos arqueológicos que registró Willey (1953: 10) no reflejase correctamente la historia ocupacional de los sitios¹⁹⁵. Así, Willey (1953: 10-11) especifica que en un valle

¹⁹⁵ Ford había utilizado la técnica de datación de “seriación por frecuencia” para establecer gran parte de la cronología cultural del valle bajo del Mississippi, en donde existían vastos campos arados y la recolección superficial de tiestos cerámicos podía representar perfectamente la completa historia

pequeño y densamente poblado en el pasado como Virú, en el que la reocupación de los sitios habría sido práctica frecuente, en muchos casos el reconocimiento superficial de las evidencias arqueológicas planteaba debilidades en la datación, por cuanto, o bien podría mostrar componentes cerámicos de distintos periodos dificultando la adscripción cultural, o por el contrario, pudiera manifestar un único periodo cerámico en superficie pero presentar en niveles inferiores uno o más periodos tempranos¹⁹⁶. Un juicioso Willey (1953: 11) no tiene problema en admitir dichos contratiempos, justificando el tipo de prospección que del valle realizó por la escasez de tiempo y de medios para haber realizado una detallada excavación; pero, también añade que para eludir esos inconvenientes, muchos de los sitios fueron ubicados en la secuencia cronológica mediante las informaciones producidas en las excavaciones de Bennett, Bird, Collier, Evans y Strong. Por lo demás, Willey (1953: 12) aconseja que para futuros proyectos de patrones de asentamiento, a la datación inicial por seriación y asociación de las colecciones de superficie, se incorpore la ejecución de excavaciones pormenorizadas que certifiquen el marco cronológico.

Respecto a Bennett (1950), se aplicó al estudio intensivo del periodo Gallinazo – el Virú de Larco – excavando y registrando una serie de asentamientos entre los que se destacaba el conocido como “Grupo Gallinazo”. Cabe recordar que fue Bennett (1950: 15) quien en 1936 descubrió en este mismo sitio la cultura Gallinazo.

Otra relevante investigación del Proyecto Valle de Virú fue la que llevó a cabo Junius Bird (1948) quien, centrándose en los periodos precerámicos, excavó en varios sitios precerámicos de Virú y también en Huaca Prieta en el valle de Chicama.

Otros participantes del proyecto fueron: el geógrafo cultural F. Webster McBryde, quien condujo una exploración geográfica del valle y preparó el mapa base

ocupacional de los sitios arqueológicos, circunstancia que no se daba en Virú (Trigger 1992: 192; Willey, 1999: 11).

¹⁹⁶ Pese a que en “Prehistoric Settlement Pattern in the Virú Valley, Peru” Willey (1953: 10-11) se esmera en presentar el procedimiento de asociación y datación de Ford (1949) de manera didáctica, el problema deviene por la complejidad de la técnica de clasificación cerámica que éste empleó para elaborar la cronología cultural. Ford (1949: 39) parte de la premisa de que el cambio cultural tiene lugar gradualmente y, a no ser por presión externa, no se suelen producir cambios abruptos en la cultura material. Por ello, su sistema clasificatorio se fundamenta en cerámica esencialmente doméstica – es la que normalmente se suele hallar en superficie –, que enfatiza la continuidad de las tradiciones culturales. Ford sistematiza la cerámica en distintos tipos alfares, según criterios como el color, el acabado o la decoración, que ordena secuencialmente; así, su sistema funciona como una escala temporal dividida en periodos culturales que son definidos según los índices porcentuales de popularidad de los tipos cerámicos (Makowski 1994b: 105). El Proyecto Virú contó con ésta técnica de “seriación por frecuencia” que había sido esbozada con anterioridad por Kroeber, y que incrementa, si cabe, las dificultades de la datación por asociación con materiales recolectados superficialmente (Trigger 1992: 192).

del proyecto; el antropólogo social Allan R. Holmberg, quien junto con el etnólogo peruano Jorge C. Muelle, realizaron los estudios sociológicos y etnológicos de la población contemporánea de Virú; y, por último, John H. Rowe quien colaboró eventualmente recopilando el material etnohistórico.

A modo de conclusión final, se debe señalar que el Programa Valle de Virú significó una nueva concepción de proyectos en la arqueología occidental, no sólo por su articulación entre la arqueología y otras disciplinas sociales, así como por su carácter interinstitucional sino, fundamentalmente, por el desarrollo de nuevas metodologías y enfoques teóricos (Schaedel y Shimada 1982: 359-360). Desde una perspectiva fundamentalmente metodológica y de las interpretaciones arqueológicas, el Programa Valle de Virú trascendió por cuanto: 1) se presentaron las primeras síntesis cronológicas sobre bases estratigráficas que demostraban la evolución independiente de la civilización en el Nuevo Mundo (Strong 1948 Strong y Evans 1952); 2) a través de los trabajos de Willey (1953) se instituyó el estudio arqueológico de patrones de asentamiento desde el enfoque funcionalista y ecológico, interrelacionando las pautas de poblamiento – distribución y concentración de la población, tipos de asentamiento, etc. – con el entorno medioambiental – aspectos tecnológicos y económicos – y con el medio social – la organización social y política – (Schaedel y Shimada 1982: 360; Trigger 1992: 264); 3) se explicaron los cambios en el registro arqueológico en términos de procesos tecnoeconómicos y tecnoecológicos y no como producto de influencias exógenas como la difusión y la migración (Harris 1979: 589; Trigger, 1992: 266). Además, en un plano más local, la ejecución del Programa Valle de Virú supuso la entrada en el Perú de un auténtico proyecto antropológico y arqueológico, nunca antes visto, cuya magnitud y trascendencia encumbraron al valle de Virú como uno de los centros más destacados en el escenario arqueológico mundial.

3.7.2.3. El “Periodo Huancaco” y los mochicas en Virú

Los resultados del Proyecto Valle de Virú se condensaron en la obra de Willey de 1953, “Prehistoric Settlement Pattern in the Virú Valley, Perú”, en la medida que aunaba todas las informaciones y resultados realizados por los miembros del proyecto. Sin embargo, la primera publicación de relevancia del Proyecto Virú fue la compuesta por Ford en 1949, intitulada “Cultural Dating of Prehistoric Sites in Virú Valley, Perú”.

En ella, Ford (1949: 61) no sólo presenta la metodología con la que se elabora la cronología del proyecto, sino que esboza una sintetizada “historia cerámica del valle de Virú”. El interés del estudio de Ford recae precisamente en que correlaciona por vez primera las informaciones obtenidas a través del análisis de la cerámica doméstica proveniente de Virú, con aquellas derivadas a partir de la cerámica procedente fundamentalmente de contextos funerarios que descubrieron las investigaciones de Uhle, Kroeber, Bennett y Larco en los valles de Chicama, Moche y el propio Virú. Por esa razón Ford (1949: 49), a la hora de caracterizar cada periodo, distingue entre las interpretaciones inferidas desde el estudio de la “cerámica de culto” y que precisa bajo la denominación de “complejos ceremoniales”¹⁹⁷, que aporta una mejor comprensión de la historia política y religiosa, con aquellas resultado del estudio de la cerámica utilitaria¹⁹⁸ y que califica como “complejo doméstico”, que expresa mayormente una historia cultural popular. Esto es, cruza una cronología de periodos-estadios que enfatiza la continuidad cultural, con un sistema cronológico que establece una secuencia de culturas arqueológicas y que acentúa el cambio cultural. La lectura por parte de Ford de ambas tradiciones cerámicas, la utilitaria y la ceremonial, la del Proyecto Virú y la que proveyeron aquellos ilustres arqueólogos que con anterioridad trabajaron en la costa norte, ayudó a reforzar las interpretaciones de Larco de una expansión de la cultura Mochica desde los valles de Chicama y Moche hacia el sur.

Para analizar el complejo doméstico, Ford se apoya en las evidencias proporcionadas por sus prospecciones y por los trabajos estratigráficos tanto de Strong y Evans como los de Collier; no obstante, Ford (1949: 61) tuvo el inconveniente de no haber podido estudiar personalmente el material de las excavaciones de estos arqueólogos, de ahí que mencionase que sus inferencias se trataban de un primer retazo en espera de los reportes definitivos de dichas investigaciones estratigráficas que se presentarían pocos años más tarde – Strong y Evans en 1952 y Collier en 1955 –. En cuanto a la interpretación del complejo ceremonial, Ford se basará en Bennett y principalmente en Larco, que en aquellos días era el especialista más erudito en la arqueología norteña peruana. Ford aprecia un lógico desarrollo en las tradiciones cerámicas domésticas de Virú, algo que no ocurrirá respecto al complejo ceremonial, en

¹⁹⁷ El cambio de estilos en la cerámica ceremonial reflejaría una sustitución de culturas y/o etnias (Makowski 1995: 171).

¹⁹⁸ La producción alfarera popular suele ser más conservadora en el tiempo que los talleres de cerámica fina (Makowski 1994b: 105).

el que observa marcados cambios culturales. Uno de los más perceptibles se produce durante el periodo “Huancaco”, definido por Ford (1949: 65) como el “momento en el que el valle de Virú fue dominado por el culto funerario que anteriormente había sido denominado “Early Chimu”, “Proto-Chimú” o “Mochica””. Será la presencia del estilo de cerámica fina caracterizado por las típicas vasijas mochicas “blanco sobre rojo” – “white on red” – y por los huaco retratos, que Ford agrupa bajo el término “Huancaco Decorado”, el testimonio que le conduce a sustentar la presencia de un periodo mochica de Virú. De modo que, según Ford (1949: 65), la tipología Huancaco Decorado sustituyó al tipo cerámico con decoración negativa representativo en el anterior periodo Gallinazo. Los sitios más importantes registrados por el Proyecto Virú en los que el Huancaco Decorado se encontró representado fueron Huancaco, extenso conjunto de plataformas y estructuras piramidales con recintos residenciales asociados – inspeccionado por Willey y Ford (Willey 1953: 205-210)¹⁹⁹ –, y Huaca de la Cruz, complejo funerario y residencial – excavado por Strong y Evans (1952: 171) –. Al tratarse el Huancaco Decorado de una tipología de cerámica ceremonial, Ford (1949: 65) señala que no constituye más que un 5% del total de la fragmentería recolectada en los depósitos basurales, pero, pese a este bajo porcentaje, estos tipos cerámicos componían la fragmentería con decoración más abundante de este periodo (Strong y Evans 1952: 172).

A partir de las características arquitectónicas de Huancaco – un gran montículo piramidal y complejo palaciego similar a las grandes huacas mochicas de los valles de Chicama y Moche –, así como del fechado cerámico de estas estructuras, Ford (1949: 66) llega a considerar la posibilidad de que al menos este sitio fuese “ocupado por emigrantes provenientes de los valles de Chicama y Moche” (Willey 1953: 32, 210, 409). Debido a su trascendencia y por ser el sitio más grande del valle durante el momento de ocupación mochica, Huancaco dio nombre tanto a este periodo como a la variante regional del estilo mochica en Virú (Ford 1949: 33). Pero, para poder entender la expansión mochica hacia el sur, Ford necesitaba comparar el desarrollo cultural de Virú con el acontecido en los valles vecinos, por lo cual, tras sus trabajos con el Proyecto Virú, realizó diversas prospecciones en los valles de Santa y Chicama. En Chicama, Ford contó con la colaboración de Larco, a quien pudo acompañar

¹⁹⁹ Willey y Ford también realizaron una pequeña excavación en una de las grandes habitaciones (“Room 1”) ubicada en una de las plataformas más altas de Huancaco (Willey 1953: 208).

ocasionalmente en algunas de sus excavaciones. De las primeras observaciones en campo de este material recolectado en Chicama, Ford (1949: 66) admite que la secuencia cultural de Chicama y Virú tienen un discurrir paralelo a partir de un complejo ceremonial Salinar común – denominado “Puerto Moorin” en Virú –; en cuanto al periodo Gallinazo de Virú, Ford (1949: 66) señala que el material proveniente de basurales mostraba un predominio de tipos cerámicos idénticos – “Castillo Plain” y “Valle Plain” – tanto en este valle como en Chicama, pero que, por supuesto, esta similitud no se producía en la cerámica funeraria. Coetáneo al “Gallinazo Negativo”²⁰⁰ de Virú se encontraba en Chicama la cerámica del tipo “blanco sobre rojo” que Larco ya había identificado como Mochica –, si bien, también aparecían vasijas ceremoniales con decoración negativa, pero con una menor representación (Ford 1949: 66). Posteriormente, el complejo ceremonial Mochica llega a Virú como un estilo maduro, distinguiéndose en la cerámica de culto una abrupta ruptura respecto a la anterior, aunque, la cerámica utilitaria de Virú sufrió pocos cambios.

En definitiva, los resultados de las pesquisas de Ford (1949: 66) que aparecen en el informe de 1949 intitulado “Cultural Dating of Prehistoric Sites in Viru Valley, Peru” son presentadas a modo de reconstrucción histórico-cultural, pero, de cualquier forma, son concluyentes:

“Hay buenas razones para creer que el complejo ceremonial Mochica se desarrolló a partir del complejo común Salinar tanto en Chicama como en Virú (periodo Puerto Moorin). Sufrió un largo proceso de desarrollo local en Chicama, y posiblemente también en Moche, en un momento en que la cerámica ceremonial de Virú se ocupaba principalmente de las técnicas de pintura negativa. Luego, completamente desarrollado y en su etapa final, el complejo ceremonial Mochica dominó a Virú y se expandió hacia el sur a lo largo de la costa hasta el valle de Nepeña. Mientras que la cerámica utilitaria de Virú cambió poco, agregando algunos rasgos que parecían provenir del norte, el complejo ceremonial muestra una ruptura aguda.

La evidencia arquitectónica y del plan de la comunidad, recopilada y presentada por Willey, indica que a lo largo de la historia de Virú, hasta el final del periodo Gallinazo, hubo un aumento de la población y una tendencia hacia la centralización del control político. Este control era de naturaleza fuertemente religiosa, como lo demuestra la ubicación de las pirámides de los templos o “huacas” en ubicaciones militares estratégicas y el creciente énfasis en la peculiar cerámica del culto funerario. La mejor explicación para estas cerámicas de culto, con su tradición tan separada de la vajilla utilitaria, es que estas vasijas en realidad fueron hechas por una

²⁰⁰ La tipología “Gallinazo Negativo” es la cerámica decorada predominante en el periodo Gallinazo; se caracteriza por pintarse con técnicas en negativo (Willey 1953: 31).

clase de sacerdotes-alfareros que se identificaron con la clase dominante. El hombre medio puede haber trabajado toda su vida para adquirir la cerámica necesaria para su tumba. Al final de Gallinazo es casi seguro que el Valle de Virú era una sola unidad política integrada...

Chicama parece haber ganado la carrera local por la cohesión política y el potencial militar. El movimiento que extendió el complejo ceremonial Mochica a Nepeña fue casi seguramente de naturaleza militar. El fuerte control central de la cerámica ceremonial se muestra por la sorprendente similitud de piezas complicadas de valles tan distantes entre sí como Chicama y Santa. Si muchas de estas piezas no fueron hechas por el mismo artista o del mismo molde, al menos fueron producidas por artistas que fueron entrenados lado a lado en la misma escuela”.

En conclusión, Ford (1949: 49) resuelve que cuando la cultura Mochica, con su típica arquitectura y estructuras templarias, se expande militarmente desde los valles del Chicama y Moche hacia Virú, el culto funerario mochica reemplaza al culto del periodo Gallinazo, el cual parece haberse desarrollado localmente.

De especial relevancia en las interpretaciones de Ford fueron las investigaciones de Strong y Evans, las cuales se plasmaron en la publicación de 1952 “Cultural Stratigraphy in the Viru Valley, Northern Peru”. El objetivo central de Strong y Evans (1952: 5) fue completar la secuencia cultural en el valle de Virú – esbozada anteriormente por Bennett (1939) y Larco (1941) – a través de métodos estratigráficos obtenidos en los depósitos de desecho (“refuse heap stratigraphy”). Lo extenso del estudio les condujo a acotarlo temporalmente, comenzando en el periodo Mochica y retornando hacia atrás hasta un ignoto horizonte precerámico; es decir, se ocuparon de establecer la estratigrafía de los “periodos prehistóricos más tempranos” (Strong y Evans 1952: 4). Aunque en la planificación previa, la ubicación de las excavaciones que realizarían Strong y Evans debían orientarse según las valoraciones del equipo de Ford y Willey – encargado de la prospección y del estudio de patrones de asentamiento –, este programa no pudo seguirse al haberse iniciado simultáneamente ambos trabajos (Strong y Evans 1952: 6). Por esta razón, la elección de los sitios a excavar se llevó a cabo, principalmente, a partir de las informaciones de las investigaciones previas de Bennett en Virú en 1936. Así pues, Strong y Evans (1952: 14) se concentraron en el Complejo Gallinazo y en el Castillo de Tomaval en donde realizaron diversos cateos que indicaron claramente el largo desarrollo de la cultura Gallinazo por encima del horizonte Salinar.

Para establecer la posición estratigráfica exacta de la presencia mochica en Virú, Strong y Evans habían planeado excavar en el sitio mochica más grande y conocido por

entonces, Huancaco (Bennett 1939: 22, 77-78). Sin embargo, las informaciones del registro de superficie efectuado por Willey y Ford parecían mostrar una única ocupación cultural mochica – dato rectificado con posterioridad – con relativamente pocos y delgados depósitos basurales (Strong y Evans 1952: 14; Willey 1953: 205-210). Por lo tanto, pese a estar intensivamente huaqueado, se seleccionó el sitio de Huaca de la Cruz, donde en 1936 Bennett había encontrado basurales y entierros Gallinazo y Mochica (Strong y Evans 1952: 14). Los trabajos en Huaca de la Cruz, que apenas duraron un mes, se centraron en la realización de dos cateos – excavados por niveles arbitrarios –, revelando que las viviendas y basurales identificados como mochicas se superponían sobre otras de tipo gallinazo, y éstas, a su vez, sobre otras más profundas del periodo Salinar (Strong y Evans 1952: 14). Dicha inferencia se realizó esencialmente sobre la base de rasgos constructivos puesto que, mientras la tipología de adobes asociados con cerámica del periodo Gallinazo y localizados en niveles más profundos mostraba una manufactura con molde y los bloques exhibían marcas de caña²⁰¹, los adobes de las capas superiores relacionados con la ocupación Huancaco y con cerámica mochica eran ligeramente más pequeños, planos y carecían de las líneas marcadas de la caña, aunque de igual modo fabricados en moldes y rectangulares (Strong y Evans 1952: 168-169). Esta secuencia presentaba todavía un nivel inferior con adobes levemente más grandes y, si bien, también fueron elaborados con moldes y presentaban marcas de caña, no obstante, estaban vinculados a cerámica del periodo “Puerto Moorin”, a saber, de la cultura Salinar. Esta característica tipológica de los adobes se presentaba igualmente en otros sitios gallinazo de Virú como en el Castillo de Tomaval y en el Complejo Gallinazo – adobes con marcas de cañas –, así como en los sitios mochica, tanto Huancaco en Virú como en los “Templos del Sol y la Luna”²⁰² en el valle de Moche – adobes planos y sin marcas de caña – (Strong y Evans 1952: 169, 192, 219). Aunque Strong y Evans (1952: 220) consideran que la elaboración de secuencias basada en

²⁰¹ Esta peculiaridad, las marcas de caña en los adobes, se debía a que los ladrillos eran fabricados en moldes realizados con cañas que dejaban su impresión sobre la superficie externa del adobe (Strong y Evans 1952: 192).

²⁰² Strong menciona una conversación en 1949 con Ubbelohde-Doering en la que éste le comentó que había registrado y fotografiado adobes con marcas de caña en un sector del “Templo de la Luna” de Moche (Strong y Evans 1952: 220). Esta evidencia les hace pensar a Strong y Evans (1952: 220) la posibilidad de que la “Huaca de la Luna” haya comenzado a edificarse en tiempos de la cultura Gallinazo. Otra excepción que destacan estos autores se produce en el sitio “El Brujo” en el valle de Chicama, donde Bennett (1939) documentó un friso mural con iconografía mochica pero que, sin embargo, estaba construido con adobes que presentaban marcas de caña (Strong y Evans 1952: 220).

técnicas constructivas o rasgos arquitectónicos puede ser una iniciativa muy prometedora, empero, comentan que lo limitado de documentación en este sentido hace imprescindible que se deban realizar numerosos trabajos comparativos que arrojen luz respecto al conocimiento de la arquitectura de la costa norte.

En cuanto a las evidencias arquitectónicas en Huaca de la Cruz, éstas parecían apoyar la hipótesis de una presencia breve y un final abrupto; por una parte, los restos del periodo Huancaco se encontraban directamente superpuestos sobre aquellos del periodo Gallinazo sin evidencias de depósitos estériles o de arena entre ambas ocupaciones (Strong y Evans 1952: 192, 217); y, por otro lado, presentaban una escasez de remodelaciones arquitectónicas que no indicaban un hiato entre Gallinazo y Huancaco (Kaulicke 2001: 219). Con todos estos indicios, Strong y Evans (1952: 217) indican que “parece haber buenas razones para creer que la ocupación de Huancaco fue violenta y breve”:

“En Huaca de la Cruz, por lo visto, la gente Huancaco destruyó la aldea de la cultura Gallinazo y construyó la suya propia directamente por encima de la de aquella gente que ellos desplazaron”.

En los cortes estratigráficos ejecutados por Strong y Evans (1952: 172) en Huaca de la Cruz, las asociaciones cerámicas se mostraron como el elemento diagnóstico fundamental para datar los contextos. Fragmentos pertenecientes al Huancaco Decorado aparecieron en la última fase constructiva del sitio, siendo el tipo cerámico con decoración más numeroso en esos niveles poco profundos y apareciendo con relativa frecuencia. Lo delgado y lo superficial de los depósitos Huancaco sugieren a Strong y Evans (1952: 15, 175) que hubo una aparentemente breve ocupación mochica en Huaca de la Cruz. Comparando el Huancaco Decorado con la clásica cerámica mochica hallada por Uhle en las Huacas de Moche, Strong y Evans (1952: 192) también pudieron deducir que la presencia mochica en Huaca de la Cruz fue tardía. El Huancaco Decorado más representativo en Huaca de la Cruz se caracterizaba por presentar una decoración tricolor “rojo-blanco-negro”, casi un 50 % en contextos funerarios²⁰³, mientras que Uhle apenas registró un 5% de cerámica de este tipo en las tumbas de las Huacas del Sol y la Luna (Strong y Evans 1952: 192). Y, pese a que el Huancaco Decorado – incluido el tipo “rojo-blanco-negro” – se trataría de una cerámica elaborada,

²⁰³ De las dieciséis vasijas que aparecieron en el sarcófago de la tumba del “Sacerdote Guerrero” en Huaca de la Cruz, todas ellas pertenecen al tipo de cerámica “Huancaco Decorado blanco-rojo-negro” (Strong 1947: 482).

en cambio, comparado a las finas y preponderantes vasijas mochicas con pintura blanca y roja descubiertas por Uhle en las huacas de Moche, presentaría una más pobre manufactura (Strong y Evans 1952: 201)²⁰⁴. Ya que esta clase de decoración tricolor es una combinación muy frecuente en la cerámica del periodo post-Huancaco – en las culturas “tiahuanacoides” –, Strong y Evans (1952: 192, 201, 216, 221) apuntaron que el Huancaco “rojo-blanco-negro” muy probablemente marcaría una fase tardía o incluso decadente en el desarrollo mochica en el valle de Virú. Un dato interesante que registraron Strong y Evans (1952: 192, 215, 217) es que, aunque en Huaca de la Cruz el Huancaco Decorado reemplaza totalmente a los tipos cerámicos negativos que pertenecen al “horizonte cultural Gallinazo”, sí que se conocían testimonios que parecían demostrar que los estilos decorativos de la cultura Gallinazo se mezclaron en algunos casos con aquellos de los conquistadores Huancaco²⁰⁵, y que incluso persistieron en el siguiente periodo cultural Tomaval – de influencia Tiahuanaco –²⁰⁶.

Respecto a los tipos de cerámica utilitaria, Strong y Evans (1952: 192, 213) mencionan que no se percibe un marcado cambio entre el periodo Huancaco y el anterior periodo Gallinazo, circunstancia que parecería indicar una continuidad en las costumbres y la cultura popular durante el tiempo de influencia o gobierno mochica.

En consecuencia, Strong y Evans (1952: 216) concluyen:

“A la luz de la superposición física directa de culturas y los entierros guerreros Mochica en V-162 [Huaca de la Cruz], parece más probable que los Mochica fueran los agresores y que la conquista directa estuvo involucrada. El marcado cambio en los tipos de cerámica decorada entre los niveles de habitación más altos de Huancaco y de los más bajos Gallinazo indica un cambio abrupto en las actividades artísticas, religiosas y otras actividades de culto. El hecho de que ambas culturas compartieran la misma cerámica simple o utilitaria puede explicarse por la distribución más amplia a intervalos de estos tipos extendidos a largo plazo, o por el hecho de que la gente local se los proporcionó a los conquistadores. Cuando tengamos evidencia objetiva sobre los artículos utilitarios entre los Mochica en Chicama y los valles adyacentes, estaremos en mejores condiciones de

²⁰⁴ Strong y Evans (1952: 216) también recolectaron numerosos fragmentos de la clásica cerámica mochica de tipo “blanco sobre rojo” en Huaca de la Cruz. Así mismo, también mencionan que existe gran cantidad de vasijas de estas características procedentes de Virú en museos peruanos y extranjeros (Strong y Evans 1952: 216).

²⁰⁵ En 1936 Bennett (1939: figs. 7b, 8d) excavó una tumba en Huaca de la Cruz cuyas vasijas exhibían una hibridación de estilos Gallinazo y Huancaco (Strong y Evans 1952: 215).

²⁰⁶ Cabe recordar que Larco (1945: 1) establece dos etapas en la cultura Virú, una primera denominada “Auge” y coetánea con Mochica, y la ulterior conocida como “Decadente” y que perdura hasta el tiempo de dominación Tiahuanaco. El autor ilustra este último periodo con vasos híbridos “Virú-Mochicoide” y “Virú con influencia Tiahuanaco” (Larco 1945: 9, 14).

responder a esta pregunta. En cualquier caso, parecería extremadamente improbable que los invasores conquistadores desplazaran por completo a la población local y a los rasgos de la cultura popular local. En efecto, como se dijo anteriormente, existen algunas evidencias de que incluso los estilos decorativos del periodo de la cultura Gallinazo persistieron, mezclándose en algunos casos con los de los conquistadores de Huancaco y continuando incluso en el siguiente periodo de la cultura Tomaval, que marcó el comienzo de la época de la Fusión”.

En este texto se hace referencia a “los entierros guerreros Mochica”, y es que efectivamente las investigaciones de Strong y Evans en Huaca de la Cruz culminaron con un excepcional descubrimiento. Al finalizar los trabajos estratigráficos en Huaca de la Cruz, Strong y Evans (1952: 14) aún dispusieron de una semana más para intentar localizar tumbas mochicas en el yacimiento, con el fin de obtener un mayor entendimiento de esta cultura y su ocupación del valle (Strong 1947: 446). De modo que pudieron registrar diversos contextos funerarios asociados a cerámica mochica que correspondían a infantes y a mujeres, siendo el más destacado el perteneciente a una mujer mayor considerada de alto rango social por la gran cantidad de ofrendas de calidad asociadas (Strong 1947: 475). Y, casualmente, en el último día previsto de excavaciones los esfuerzos de Strong y Evans fueron recompensados con el hallazgo más sobresaliente que desveló Huaca de la Cruz, la tumba del Sacerdote Guerrero (Strong y Evans 1952: 14). Este complejo enterramiento presentaba un personaje central, un hombre mayor de cierta edad al que acompañaba su sequito sacrificado, en cuyo sepulcro exhibía numerosas y valiosas ofrendas (Strong 1947: 479-480). Los distintos objetos ceremoniales asociados a la tumba revelaron con certeza a Strong y Evans la alta dignidad del individuo allí enterrado y su destacado papel social. Destacaban dos mazas de guerra – de madera de algarrobo – cuyas cabezas bellamente esculpidas mostraban una escena de batalla y que, sin duda, indicaban el prominente rol militar del individuo central (Strong 1947: 478; Strong y Evans 1952: 199).



Figura 55. Fotografía de la tumba del Sacerdote-Guerrero de Huaca de la Cruz descubierta en 1946 por W. D. Strong y C. Evans. Se destaca de entre todos los objetos funerarios el cetro de cobre representando a “Ai Apaec” (Strong 1947: 481).

Pero, por encima de todos los artefactos vinculados al entierro principal, sobresalía un cetro de cobre cuyo extremo presentaba una efigie de la divinidad suprema mochica con colmillos denominada “Ai Apaec” (Strong 1947: 480). Caracterizada anteriormente por Larco (2001, tomo II: 273), esta imagen hundía sus raíces en la representación de la gran deidad andina felina que aparece en tiempos de Cupisnique y Chavín. El personaje portaba en sus manos un bastón con el que parece horadar la tierra y también posee un tocado con un rostro felínico²⁰⁷ (Strong 1947: 480). Por ende, esta insignia demostraba a las claras que dicho individuo central personificaba todos los atributos del dios hacedor “Ai Apaec” – termino derivado del verbo muchik hacer –, manifestación divina de la fertilidad y la agricultura (Strong y Evans 1952: 198-199). Analizando el complejo ceremonial funerario que se llevó a cabo en el deceso

²⁰⁷ Larco (2001, tomo II: 286) advierte que este tipo de tocado con la imagen de una cabeza de felino se encuentra muy difundido en las vasijas que representan los “grandes jefes mochicas”.

de este personaje, enterrado junto a su cohorte y con gran boato, Strong y Evans (1952: 199) concluyen:

“El viejo señor se enterraba con estas ofrendas no sólo porque representaban en su propia persona la gran deidad con colmillos de los Mochica sino que, en esta encarnación, él tenía que asumir los roles de una deidad agrícola, de un sacerdote, de un líder guerrero y también de un consejero”.

Esta interpretación, como Strong y Evans (1952: 199) subrayan, está fundamentada y contrastada en la lectura que Larco (1946: 171; 2001, tomo II: 273) realiza de las numerosas representaciones cerámicas que de la divinidad felínica posee en su colección²⁰⁸.

Considerada como la primera gran tumba de un señor mochica excavada con métodos arqueológicos, la tumba del Sacerdote Guerrero fue particularmente importante porque consolidaba las tesis de Larco acerca de la organización política y religiosa mochica. De tal modo, parecía demostrarse que ciertos individuos de la élite mochica aunaban en sus manos el poder militar, económico y divino, tal como había expresado Larco (2001, tomo I: 185-186) hacía más de una década (Strong y Evans 1952: 192). No obstante, acaso debido a la premura, la excavación de Strong y Evans (1952: 150-166) presentó algunas deficiencias porque no definieron apropiadamente el tipo de estructura funeraria – cámara de adobes –, ni la relación del contexto con la arquitectura²⁰⁹ y, por supuesto, no pudieron obtener información antropológica de los individuos exhumados.

En todo caso, el descubrimiento de la tumba del Sacerdote Guerrero por parte de Strong y Evans (1952: 217) también resolvía otra duda respecto a la naturaleza de la ocupación mochica en el valle de Virú, que en parte parecía darle la razón a Larco:

“Si bien no se puede probar la conquista mediante la guerra, parece muy probable a la luz del equipo bélico de la Tumba del Sacerdote Guerrero y de las escenas de batalla representadas allí, así como las que se emplean tan comúnmente en cerámica y otras decoraciones”.

²⁰⁸ La deidad felínica tiene un papel fundamental en el discurso que Larco (1938-1939; 1941; 1946; 1966) elabora en sus obras acerca del desarrollo cultural en el Antiguo Perú. Es precisamente la representación de esta gran divinidad hacedora desde tiempos Cupisnique entre las culturas norcosteñas, el nexo de unión al que recurre Larco para argumentar una común ideología en el norte peruano. Larco (2001, tomo II: 173), conceptúa al “Ai Apaec” mochica como una suerte de demiurgo: “la divinidad suprema y omnipotente, creadora del mundo y de todas las cosas y a la que, ..., simboliza con el felino. Es el único animador y destructor de la vitalidad animal y vegetal; de la inteligencia y poder humanos; de la magnitud de los fenómenos extraños de las cumbres y de las profundidades; de la inmensidad de los mares y meteoros en toda su excelsitud. Como fuerza divina animadora del mundo estaba en todas partes, gracias a sus propios atributos de ubicuidad y omnisciencia”.

²⁰⁹ Strong y Evans (1952: 212) declaran que entre los objetivos primordiales de sus excavaciones no se encontraba el estudio arquitectónico.

Lo llamativo de este texto es que los propios autores consideran que no se puede probar la conquista mochica de Virú mediante la guerra.

Cabe destacar que la obra “Cultural Stratigraphy in the Viru Valley, Northern Peru” de Strong y Evans no sólo contiene un minucioso y detallado informe de sus excavaciones y descubrimientos en el marco del Proyecto Valle de Virú, sino que además aporta una serie de interpretaciones relacionando y contrastando sus investigaciones con otras fuentes arqueológicas centradas en el estudio de la época Formativa y Floreciente – Evolutiva y Auge de Larco – en la costa norte y, en general, en todo el litoral peruano. Así por ejemplo, Strong y Evans (1952: 219) comparan los patrones mochica registrados en el valle de Virú con los registrados para los valles de Moche y Chicama y aportan un interesante punto de vista:

“La mayoría de las discusiones generales sobre la cultura Mochica (Larco 1938, 1939; Bennett y Bird 1949; y muchos otros) se han basado principalmente en el rico registro de los Mochica tal como se delinea en su cerámica u otros artefactos pictóricos o modelados. Obviamente, este es un procedimiento justificable y fructífero y se ha empleado anteriormente para interpretar nuestros propios hallazgos arqueológicos del Valle de Virú. Sin embargo, cuando se busca comparar patrones Mochica definidos arqueológicamente en los dos valles del norte, los datos son mucho más limitados de lo que cabría esperar. Sin embargo, son estas asociaciones culturales Mochica limitadas, pero objetivamente demostradas, no deducciones generales extraídas de las ricas colecciones mochicas de procedencia o asociación desconocida, lo que nos ocupa aquí”.

La intención de Strong y Evans (1952: 219) es comparar no sólo las principales asociaciones arqueológicas mochicas como la arquitectura, contextos funerarios, la cerámica y otras manifestaciones de la cultura material, sino también “las inducciones relativas a la religión y la organización sociopolítica que nos parecen derivar legítimamente de ellas”. Manejando esta perspectiva empírica, Strong y Evans (1952: 222) cotejan su material cerámico de Huaca de la Cruz con aquel de Uhle en las Huacas de Moche y con la secuencia cerámica mochica de Larco, subrayando que resulta un procedimiento bastante complicado. En primer lugar, Strong y Evans (1952: 222-223) hacen mención a un dato que era manejado por todos los arqueólogos del Proyecto Virú, a saber, que la clasificación de Larco consistía en una selección estilística que enfatizaba una peculiar característica de la tecnología cerámica mochica, el asa de

estribo, y, por consiguiente, no está basada en consideraciones estratigráficas o asociaciones funerarias²¹⁰:

“En general, nos inclinamos a ver una tendencia muy probable desde la época temprana hasta la época Mochica tardía en la secuencia de tipo cerámico Mochica I-V de Larco, pero, sin evidencia estratigráfica o de asociación de tumbas que la respalde, no vemos una base objetiva para tales subdivisiones estilísticas finas”.

Además, el hecho de que la secuencia cerámica de Larco incluyera principalmente botellas de asa de estribo, categoría formal que aparecía escasamente en los contextos excavados por Strong y Evans (1952: 222), hacía que cualquier comparación fuera parcial²¹¹, amén de lo dificultoso de reconocer ciertas analogías entre las limitadas ilustraciones en blanco y negro de las vasijas que ejemplificaban cada fase de Larco en su “Cronología arqueológica del norte del Perú”. De cualquier forma, pese a las marcadas diferencias que Strong y Evans (1952: 192, 221-222) perciben entre la cerámica mochica que Uhle encontró en las Huacas del Sol y la Luna, las suyas de Huaca de la Cruz y las vasijas que presenta Larco en su secuencia, concluyen que todas compartían importantes rasgos estilísticos; es decir, dichas semejanzas eran suficientes para considerarlas expresiones de la misma tradición cultural. Strong y Evans (1952: 222) también anotan que, en general, las piezas cerámicas tanto de Huaca de la Cruz como las halladas por Uhle en Moche parecen encajar mejor en las fases III a V de Larco que en las dos primeras. Pero, en este sentido, hacen una interesante observación, ya que indican que si tuvieran que aplicar la clasificación de Larco, ordenando cronológicamente sus contextos de acuerdo a ciertos rasgos estilísticos aislados que aparecen en las piezas cerámicas, encontrarían en tres de las tumbas de Huaca de la Cruz todo el espectro de fases mochicas de la secuencia de Larco – inclusive, varias de ellas tendrían cerámica de dos periodos correlativos – (Strong y Evans 1952: 222-223). Así pues, Strong y Evans (1952: 223-224) prefieren sugerir únicamente tres posibles momentos estilísticos: el más tardío reflejado en la “abatida” cerámica Huancaco de Virú; el clásico y más abundante representado por la colección de Uhle de Moche; y

²¹⁰ Strong y Evans (1952: VII) conocían personalmente la colección de cerámica mochica del Museo Rafael Larco Herrera en la hacienda de Larco en Chiclín.

²¹¹ Kaulicke (2001: 220) señala que la gran mayoría de las botellas asa estribo que Strong y Evans (1952: 146, 148) registran en las tumbas excavadas en Huaca de la Cruz, no sólo se asemejan a las piezas que Donnan y Mackey (1978: 107, 110-111) hallan en los contextos funerarios de las Huacas de Moche sino que corresponderían al mismo molde. Esta coincidencia le lleva a pensar a Kaulicke (2001: 220) que este tipo de vasijas se trataría de una categoría especial.

uno más temprano, anterior a las Huacas del Sol y la Luna, que coincidiría con el mochica I y II de Larco – cuyo ámbito, por entonces, sería esencialmente el valle de Chicama –. Y, aunque Strong y Evans (1952: 223) no están por completo convencidos de la aplicabilidad de la secuencia cerámica de Larco, las palabras con las que resuelven este debate son suficientemente ilustrativas:

“Así, en donde nosotros nos inclinaríamos a postular sólo tres probables periodos estilísticos Mochica, Larco ve cinco, y no conocemos a nadie que tenga más experiencia o mayor intuición con los estilos artísticos peruanos. Este problema, así como la verdadera importancia y el intervalo de tiempo de las culturas Gallinazo y Virú de Chicama en los valles Santa Catalina-Chicama, permanecerá como materia de opinión individual hasta que sea objetivamente resuelto por la evidencia de una clara estratigrafía o de las asociaciones funerarias”.

Este texto, además, denota que para los arqueólogos estadounidenses del Proyecto Virú también era una incógnita la existencia del estilo bautizado por Larco como Virú de Chicama. Y es que Strong y Evans (1952: 216-217, 224) intuyen, sin pruebas que lo demuestren, que en Virú pudiera haberse producido intrusiones mochicas pre-Huancaco, es decir, un mochica más temprano o en todo caso Mochica I-II de Larco, y que apoyarían una sugerente hipótesis:

“Aunque los autores actuales creen que la cultura Mochica bien puede haberse desarrollado en otros lugares a partir de una cultura generalizada relacionada con la manifestación Gallinazo en el Valle de Virú, no existe evidencia estratigráfica de que esto haya ocurrido localmente” (Strong y Evans 1952: 216).

“Bien pueden ser estos precursores de la conquista de Huancaco quienes están representados por las tumbas y artefactos Mochica más finos o “clásicos” presentes, pero aún no registrados científicamente, en el Valle de Virú” (Strong y Evans 1952: 217).

Esta hipótesis, sin duda, resulta sorprendente, no tanto por lo que interpreta, sino por la fecha en que se produce; así, para 1952, Strong y Evans estaban cuestionando la relación Mochica-Gallinazo y cincuenta años más tarde este tema estaba siendo tratado por los más eminentes mochicólogos en la “Mesa Redonda sobre Gallinazo”. Pero, en todo caso, Strong y Evans (1952: 225) prefieren no elucubrar en cuanto al origen de la cultura Mochica y se remiten a lo establecido por Larco:

“Dado que nuestros materiales del Valle de Virú no arrojan luz directa sobre este problema de los orígenes Mochica en los valles de Santa Catalina [Moche], Chicama o adyacentes al norte, solo podemos ceder al juicio de Larco al respecto, al mismo tiempo señalando la gran necesidad de estudios estratigráficos en los valles del norte para determinar el papel pleno de las

culturas Gallinazo y Virú-Chicama en este proceso formativo. En cuanto a la probable duración de la cultura Mochica estamos convencidos de que su aspecto Huancaco en el Valle de Virú fue muy breve, comenzando y terminando con la conquista”.

Finalmente, las conclusiones a las que llegan Strong y Evans (1952: 216) tras sus investigaciones en Virú resultan en general bastante prudentes:

“Independientemente de lo que haya ocurrido en Chicama u otros valles peruanos, no hay evidencia actual de que ese asombroso fenómeno, la cultura Mochica, haya pasado por sus etapas evolutivas en el Valle Virú. En ese valle, en lo que se refiere a nuestra propia evidencia estratigráfica, la cultura Mochica llegó tarde, en una etapa plena o incluso decadente. A esta particular manifestación tardía o aspecto de la cultura Mochica en el Valle de Virú le hemos dado un nombre local, Huancaco”.

Recapitulando, las excavaciones de Strong y Evans (1952: 15, 215-217, 245) les permitieron concluir que el largo e independiente desarrollo de la cultura Gallinazo en Virú fue interrumpido abruptamente por una invasión mochica, cuya ocupación del valle sería breve y tardía, y que estuvo caracterizada aparentemente por incorporar, más que exterminar a su población local.

El prolijo e importante desarrollo de la cultura Gallinazo en Virú también fue acreditado por las investigaciones de Bennett, que se plasmaron en su obra de 1950 “The Gallinazo Group, Viru Valley, Peru”. Como parte del Proyecto Valle de Virú, Bennett (1950: 6, 19) se concentró en la excavación de un gran conjunto de ruinas denominadas colectivamente “Grupo Gallinazo”, que conformaban el sitio de mayor magnitud del valle. Bennett (1950: 6) escogió precisamente este enclave porque se consideraba que representaba únicamente el periodo Gallinazo y podía aportar la información necesaria para conocer con profundidad la cultura más distintiva que existió en Virú. Desde un punto de vista arquitectónico, el Grupo Gallinazo se caracterizaba por presentar un complejo de viviendas asociadas a una serie de montículos y plataformas de adobe, entre las que destacaba una gran estructura piramidal central, bautizada como “Huaca Gallinazo” (Willey 1953: 132-135). De todos estos rasgos parecía deducirse que este importante centro combinaba funciones residenciales y ceremoniales (Willey 1953: 109).

Bennett (1950: 64-69, 105) consigna que la vasta acumulación de depósitos y restos arqueológicos en el Grupo Gallinazo es resultado de la superposición de edificaciones, por lo que en función de las características constructivas de las estructuras arquitectónicas establece una secuencia de tres subperiodos principales:

“Gallinazo I”, con muros de “tapial” – argamasa de barro formando grandes bloques –; “Gallinazo II”, con muros hechos de “pelotas” de adobes o contruidos con adobes semiesféricos, “odontiformes” – con formas de diente –, subcónicos o con grandes adobes paralelepípedos que presentan marcas de caña; y “Gallinazo III”, con muros levantados con pequeños abobes rectangulares y planos sin marcas de caña, pero, también aparecen adobes que sí tienen estas impresiones de caña²¹². Así mismo, el estudio de las colecciones cerámicas procedentes de los rellenos²¹³ y de las tumbas excavadas parece confirmar estas subdivisiones (Bennett 1950: 86, 97).

El análisis constructivo que realiza Bennett (1950: 65) le permite afirmar que los sitios más grandes del Grupo Gallinazo tienen edificaciones que pertenecen al subperiodo Gallinazo III. Los tipos de adobes que aparecen en esta fase serían comparables en técnica de manufactura y tamaño a aquellos mochicas que se distinguen en el norte (Bennett 1950: 106). Es más, de acuerdo a Bennett (1950: 68, 107), las pirámides de altas plataformas que se encuentran sólo en el subperiodo Gallinazo III, estaban erigidas con los adobes rectangulares fabricados en molde, con una configuración muy similar a las huacas mochicas. Bennett (1950: 106) también indica que la disposición de las viviendas en los subperiodos II y III, que exhibe un patrón con forma de panal, con habitaciones, galerías y patios concentrados en módulos que se repiten, es muy similar tanto al de la aldea de Huaca de la Cruz en el periodo Huancaco, como al que parece existir en la planicie de las Huacas de Moche²¹⁴. Estas evidencias llevan a Bennett (1950: 117) a considerar que durante Gallinazo III, bajo influencia mochica y mucho antes de cualquier invasión, se produjo una serie de cambios que modificaron a la cultura Gallinazo. Otro rasgo indicativo de este fenómeno es la introducción de la posición extendida de los cuerpos en los contextos funerarios, típica de los enterramientos mochicas según Larco (1945a), si bien, en el patrón funerario

²¹² Fueron las excavaciones estratigráficas Strong y Evans (1952: 62-68) en el Grupo Gallinazo las que facilitaron la elaboración de esta secuencia. La superposición de adobes de caña sobre muros de tapial está confirmada también por Strong y Evans (1952: 212) también en Huaca de la Cruz, pero no en otros sitios de Virú (Kaulicke 2001: 223).

²¹³ Según Kaulicke (2001: 223), en la cerámica que aparece en los rellenos no se aprecian cambios significativos en los distintos subperiodos. Kaulicke (2001: 223) también menciona la dificultad de comprobar la validez de la secuencia constructiva de Bennett porque éste no presenta planos de las diferentes secuencias constructivas.

²¹⁴ Chapdelaine (2003) ha confirmado la existencia de un urbanismo planificado en la planicie entre las Huacas del Sol y la Luna.

durante Gallinazo III también se observan las posiciones flexionadas o sentadas del individuo (Bennett 1950: 108).

Respecto a la cerámica, durante Gallinazo III, Bennett (1950: 84, 96, 107) indica que tanto en los contextos funerarios como en los depósitos de los rellenos se introducen junto a las series de cerámica Gallinazo, piezas que muestran influencias de estilos externos. En este subperiodo III, en el que el Gallinazo Negativo está en su apogeo, aparecen también cerámicas con una variante tricolor que recuerda al estilo Recuay, tiestos que aunque forman parte de la tradición Gallinazo, por el uso de la pintura positiva y el asa estribo, parecen copiar a la cerámica mochica²¹⁵, y vasijas del tipo Huancaco Decorado (Bennett 1950: 88, 96, 100). Inclusive en varios entierros vinculados al subperiodo III aparecieron vasijas con típicas formas características de las fases Mochica I y II (Collier 1955: 64, 119).

Con todo este cúmulo de informaciones, Bennett (1952: 100, 118) apunta que durante las fases I y II, Gallinazo se desarrolló más o menos de manera independiente como cultura local, en cambio, en la fase inicial de Gallinazo III estuvo sometida a fuertes presiones Mochica y Recuay, aunque sin llegar a interrumpir el “continuum cultural” (Collier 1955: 64). Esta estimulación externa llevaría a la cultura Gallinazo a su máximo progreso, momento representado por las tumbas excavadas por Larco (1945a) y que éste clasifica como pertenecientes a la etapa Virú Auge²¹⁶ (Bennett 1950: 104, 118). Estos enterramientos Virú Auge de Larco se caracterizan, en general, por la disposición extendida de los esqueletos y por presentar una gran variación de formas y diseños en la cerámica, enfatizando las botellas con asa de estribo y con pico y puente, así como la decoración con pintura en negativo bícroma (Bennett 1950: 104). Los contextos funerarios del Grupo Gallinazo más parecidos a los de Larco se relacionan con tumbas tardías intrusivas en los últimos niveles arquitectónicos, por lo que Bennett (1950: 104) deduce que el sitio estaba en gran parte abandonado durante el tiempo Virú Auge. Es en este momento cuando penetran numerosas influencias exteriores en Virú, manifestándose especialmente en la aparición de cerámicas que no son de tipo gallinazo como botellas Mochica o cántaros tricolor negativo Recuay. En esta fase terminal de Gallinazo III el Grupo Gallinazo dejó de ser el centro primordial de desarrollo de Virú,

²¹⁵ Bennett (1950: 109) también reseña la existencia en el subperiodo Gallinazo III de botellas asa de estribo que parecían ser imitaciones Cupisnique.

²¹⁶ La etapa de Larco (1945: 1) Virú Auge sería coetánea con los primeros periodos Mochica.

desplazándose hacia las partes altas del valle – zona donde Larco halló sus tumbas, en concreto en la Hacienda Tomaval –. Precisamente en el valle alto de Virú se encuentra una de las más grandes pirámides Gallinazo, el Castillo de Tomaval, que se vincula con las tumbas Virú Auge que Larco descubrió. Por ende, al ser erigida esta imponente edificación, que se presupone tuvo funciones como fortificación, en la más tardía fase del subperiodo Gallinazo III, hace considerar a Bennett (1950: 118) que “la agresión mochica fue lo suficientemente fuerte para forzar medidas defensivas”.

A pesar de que Bennett (1950: 118) no encuentra en el Grupo Gallinazo una superposición de viviendas y cementerios mochicas sobre otros gallinazos, circunstancia que interpreta como la evidencia de que el sitio había sido abandonado antes de la ocupación mochica, sí que subraya que esta secuencia se produce en muchos otros lugares del valle. De cualquier modo, Bennett (1950: 118) comparte la teoría de que los mochicas tomaron posesión de Virú, según sus propias palabras, “presumiblemente en forma de invasión directa”, aunque, también admite que “la población Gallinazo no fue erradicada ni su cultura reemplazada por completo”. Para sustentar esta última idea, Bennett (1950: 118) alude a los trabajos de Larco (1945a) en el valle, pues éste había rastreado las influencias Gallinazo más allá del periodo Tiahuanaco.

Es particularmente curioso que uno de los investigadores que defiende de manera más categórica la tesis de una invasión directa y conquista por parte de los mochicas a los pobladores portadores de la cultura Gallinazo del valle de Virú fuese Bennett (1950: 117, 118). Y es que Bennett (1950: 118) fundamenta esta interpretación aduciendo “que muchas habitaciones y cementerios se superponen en muchos lugares a sitios Gallinazo”; pero, precisamente en el Grupo Gallinazo, siendo el sitio Gallinazo más representativo y en donde casi de forma exclusiva excavó, esta característica no se observa. Es más, la aparición de tipos cerámicos Mochica, juntamente con la introducción de cerámica Recuay, se produce durante el periodo Gallinazo III “mucho antes de cualquier invasión real” (Bennett 1950: 117-118). Y, por último, es extraño que Bennett (1950: 114-115) sugiera un posible origen de Gallinazo en el Callejón de Huaylas, cuando enfatiza una marcada influencia de Recuay sólo durante los momentos iniciales de Gallinazo III (Collier 1955: 119).

En suma, Bennett (1950: 118) termina su “The Gallinazo Group, Viru Valley, Peru” aludiendo que muchos de los problemas surgidos en su investigación de la historia cultural Gallinazo deberían ser resueltos “cuando la evidencia de todos los participantes en el Programa Valle de Virú esté disponible”; y, en este sentido, quien

dispuso de todas las informaciones de los arqueólogos participantes en el proyecto fue Willey.

“Prehistoric Settlement Pattern in the Virú Valley, Perú”, la célebre obra de Willey fue publicada en 1953, y en ella compendia todas las investigaciones del Proyecto Valle de Virú. Willey (1953: 31-32) señala que durante el periodo Huancaco, momento de la “dominación cultural Mochica del valle”, aparte de los simbólicos cambios que se aprecian en las artes – introducción de cerámica ceremonial que podría haber sido fabricada en los valles de Chicama o Moche – la influencia más notable de la presencia mochica se observa en la gran construcción piramidal, palaciega y residencial de Huancaco. Este trascendental sitio conocido como el “Castillo de Huancaco” constituye, según Willey (1953: 205), “las ruinas de adobe más grandes y mejor preservadas de todo el valle”. Desplegándose sobre la falda de un cerro como una serie de plataformas, montículos y recintos amurallados, Huancaco manifiesta, de acuerdo a Willey (1953: 206), las mismas técnicas constructivas en todo el complejo: el uso repetido de “columnas” de grandes bloques de adobes cuya alineación va formando secciones de muros. Empero, también indica que este tipo de método constructivo masivo es el mismo que se registró para los principales edificios de la fase Gallinazo Tardío (Willey 1953: 206). En cuanto a los adobes, en Huancaco son todos pequeños, rectangulares, planos y fabricados en molde (Willey 1953: 206).

Aunque en su tipología arquitectónica los complejos piramidales de Huancaco exhibían las mismas características de los montículos fortificados del periodo Gallinazo Tardío – conocidos como “Castillos” –, no obstante, presentaban varias características nuevas respecto a este tipo de construcciones correspondientes a momentos anteriores (Willey 1953: 356). En concreto, Willey (1953: 208, 356) se refiere al área residencial de Huancaco vinculada a las estructuras piramidales y compuesta por una serie de patios, galerías y grandes cuartos ubicados en altas plataformas, rasgos que se distanciaban del patrón de viviendas observables en la más temprana Huaca Gallinazo del Grupo Gallinazo – recintos habitacionales pequeños, compactos y modulares –. Estas características arquitectónicas sugirieron a Willey (1953: 356) que este centro cumplía una función administrativa o palaciega. Mediante los tiestos recogidos superficialmente por Ford y durante la mínima excavación que ejecutaron ambos en una habitación de una de las plataformas – “Room 1” –, Willey (1953: 208) menciona que se pudo datar la última ocupación del sitio como perteneciente al periodo Huancaco; sin embargo, estas investigaciones concluyeron que la construcción de las primeras

edificaciones de Huancaco se iniciaría en el periodo Gallinazo Medio, ampliándose posteriormente el sitio durante el Gallinazo Tardío (Willey 1953: 210). Por ende, durante el periodo Huancaco se abandonarían algunos sectores y se incorporaron nuevos recintos, articulándose en torno a las plataformas y pirámides (Willey 1953: 210). Willey (1953: 411) también determina que las altas terrazas y las grandes estancias de Huancaco están claramente relacionadas con el tipo de arquitectura que se expone en las Huacas de Moche. Por consiguiente, debido a su “apariencia de un impresionante montículo piramidal unido a un complejo palaciego”, Huancaco será considerado por Willey (1953: 397) como la probable capital regional mochica en Virú, razón por la que da nombre al periodo mochica en Virú, así como a la variante regional del estilo mochica de este valle.

Antes de la expedición al valle de Virú se creía que todo gran montículo piramidal de adobe, tanto de este valle como de los de Chicama y Moche, era exclusivamente de época y origen mochica, empero, Willey (1953: 355, 409) destaca que se trata de un modelo arquitectónico de amplia tradición gallinazo en Virú. Será durante el periodo Gallinazo Tardío cuando estos montículos de adobe se desarrollen en los grandes complejos piramidales-residenciales fortificados, construidos con adobes con marcas de caña o rectangulares planos (Willey 1953: 355). Además, también destaca que las estructuras piramidales del periodo Huancaco manifiestan una obvia continuidad respecto a aquellas del periodo anterior Gallinazo Tardío, momento que curiosamente es cuando mayor cantidad de estas edificaciones son erigidas (Willey 1953: 356). A la hora de comparar los grandes edificios mochicas de los valles de Chicama y Moche con aquellos que examina en Virú, Willey (1953: 410) concluye:

“Las estructuras, métodos de construcción y materiales son similares o idénticos a aquellos empleados en Virú en los periodos Gallinazo Tardío y Huancaco”.

De este modo, Willey (1953: 409) sugiere la posibilidad de que muchas de las huacas de Chicama y Moche atribuidas como mochica, fuesen en realidad construidas en tiempos gallinazo, hipótesis que se fundamenta también en que en estos valles como en Virú parece haber existido un desarrollo Gallinazo paralelo – estilo Virú de Chicama

—²¹⁷ .

²¹⁷ Larco (1948: 26) halla en el valle de Chicama tumbas en las que aparecen vasos Mochica I junto con otros ceramios correspondientes a la cultura Virú, fenómeno que bautiza como “Virú de Chicama”. Pese a

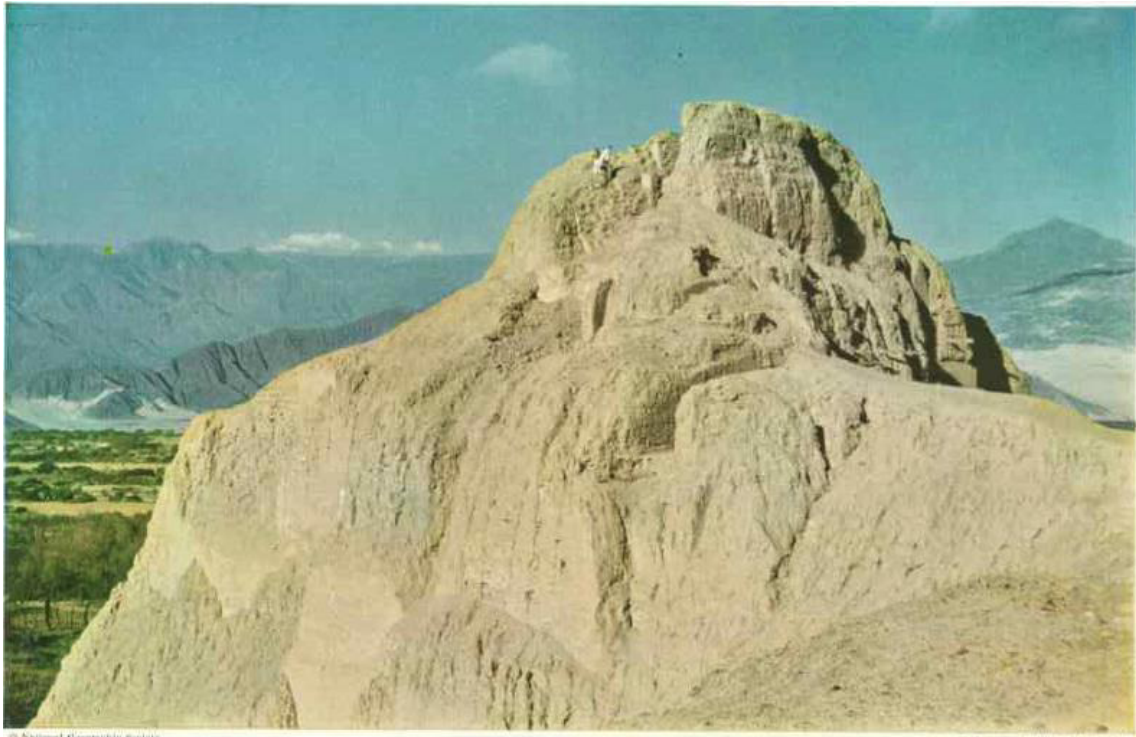


Figura 56. Fotografía del “Castillo de Tomaval”, pirámide Gallinazo, realizada por el Proyecto Valle de Virú en 1946 (Strong 1947: 470).

En cuanto al patrón de asentamiento en los sitios de vivienda, Willey (1953: 409) afirma que la tipología de “aldeas agrupadas de forma irregular” del periodo Gallinazo continúa durante el ulterior periodo Huancaco. Asimismo, comenta la dificultad de comparar los sitios residenciales del periodo Huancaco con los que se cuentan para la cultura Mochica, ya que no se existe apenas información (Willey 1953: 409); pese a todo, Larco describió viviendas mochica en Chicama que consistían en diversas estancias agrupadas alrededor de patios, un patrón muy próximo al encontrado en uno de los sitios de Virú (“V-14”), tipo que Willey clasifica como “aldeas concentradas de forma regular”. En el intento de buscar analogías en los patrones arquitectónicos de otras culturas peruanas contemporáneas, Willey (1953: 410) llega a una opinión concluyente:

“En el actual estado de refinamiento cronológico en la arqueología peruana, Gallinazo y Mochica pueden ser tratados en gran parte como una única unidad para comparaciones de gran alcance”.

que Larco (1948: 10) ubica a la cultura Virú en el periodo ultimo de su Época Evolutiva, el Virú de Chicama lo incluye en la Época Auge al igual que la cultura Mochica.

Una parte muy interesante de las investigaciones de Willey (1953: lámina 52 y 53) se ocupaba del reconocimiento y datación de los canales hidráulicos de Virú. En sus resultados Willey (1953: 411) ofrece una relevante información:

“Los principales sistemas de irrigación del valle estaban en completo funcionamiento en tiempos Gallinazo Tardío, y muy posiblemente así continuaron, aunque con algunas modificaciones, a lo largo del periodo Huancaco”.

Willey (1953: 396) considera que los complejos sistemas de regadío o los grandes proyectos arquitectónicos que se emprenden durante el Gallinazo Tardío sólo podían haber sido promovidos bajo la dirección de un fuerte gobierno centralizado. Es más, también estima que es durante este periodo cuando se alcanzaría un mayor número de población, fenómeno que se manifiesta en las primeras concentraciones de tipo urbano en Virú (Willey 1953: 396). En suma, Willey (1953: 396) sostiene que muchos de los tipos arquitectónicos y de los patrones de asentamiento del Gallinazo Tardío permanecen en el periodo Huancaco. Pero, finalmente, tras sus extensas, complejas e inéditas investigaciones en el valle de Virú, las conclusiones a las que llega Willey (1953: 397) encajan a cabalidad con las interpretaciones que hace Larco (1946: 162; 1948: 25, 32-33) del “desenvolvimiento de la cultura Mochica”:

“Dado que la cultura Mochica tiene su origen y desarrollo en los valles de Chicama y Moche, al norte, su súbita presencia en el valle de Virú, representada por un estilo completamente maduro, difícilmente puede ser atribuida a un desarrollo local o a un préstamo gradual. En la cerámica decorada funeraria del periodo Huancaco, los antiguos estilos Gallinazo han sido completamente reemplazados por la cerámica Mochica; y en algunas de las Fortificaciones Castillo de Gallinazo se encuentran cerámicas Mochica superpuestas a las del periodo Gallinazo. Las implicaciones detrás de este cambio abrupto son más que aquellas de reemplazo cultural; significan la expansión política de los mochicas, hacia el sur, en Virú. En el periodo Huancaco, Virú se convierte en una provincia en un estado de múltiples valles”.

Con esta exposición respecto a que la cultura Mochica se organizó políticamente como un “Estado multivalle” Willey llegó mucho más lejos que el Estado religioso de Steward (1948: 103) y, por supuesto, mucho más que el gobierno teocrático de Larco (1939: 132). Pero, esta declaración no es fruto de la improvisación, todo lo contrario, dado que Willey (1953: 396) en “Prehistoric Settlement Pattern in the Virú Valley, Perú” realizó, a partir de sus estudios sobre patrones de asentamiento, una reconstrucción procesual de la organización sociopolítica del valle en tiempos

prehistóricos, de modo que atisba el surgimiento de una organización estatal para Virú casi desde la época Salinar:

“En Puerto Moorin [Salinar], es cuestionable si el valle se organizó en un solo estado o si se dividió en una cantidad de pequeñas unidades tribales correspondientes a las nucleaciones o ensamblajes comunitarios. En la última parte del siguiente periodo Gallinazo, hay pocas dudas al respecto. Los complejos sistemas de riego, que se extienden desde las tomas del canal en lo alto del Alto Huacapongo hasta la costa, sólo podrían haber funcionado bajo una gestión estrechamente coordinada. Los gigantescos proyectos de construcción de este mismo periodo tardío del Gallinazo también exigían un gobierno centralizado fuerte o una confederación estrechamente unida y sorprendentemente fluida.

Los sitios de los grandes montículos piramidales deben haber servido como puntos focales de la comunidad. Estos montículos pueden haber sido principalmente centros religiosos o seculares; sin embargo, como otros datos indican un “nacionalismo” creciente y altamente competitivo a lo largo de la costa norte y en otras partes del Perú en esta época, es lógico sospechar que los líderes de la guerra estaban saliendo a un primer plano en la sociedad gallinazo. La construcción de las Fortificaciones Castillo, vastas obras públicas que representan enormes gastos laborales, también apoyaría la hipótesis de que los intereses de guerra se estaban volviendo más influyentes a medida que aumentaba la competencia entre los valles”.

Por ende, la aparición del Estado en la costa norte no sería un fenómeno exclusivo de la cultura Mochica, sino que se engendró durante el desarrollo de la cultura Gallinazo. La influencia decisiva de Steward es ostensible en este texto, por cuanto Willey realiza una interpretación funcional de las culturas asociadas a los distintos periodos que le facultan para inferir el proceso de desarrollo de las configuraciones sociopolíticas – también económicas o religiosas – a lo largo del tiempo. Pero, incluso, esta reconstrucción funcionalista y procesual que hace Willey de Virú no es nueva, sino que este enfoque ya se aprecia en su cuadro cronológico del área andina intitulado “A Functional Analysis of “Horizon Styles” in Peruvian Archaeology”²¹⁸ que presentó para

²¹⁸ En este artículo Willey (1948) realiza un análisis funcional de los “Estilos Horizontes” en la construcción de su cuadro cronológico cultural del área andina. Willey distingue una primera etapa precerámica, tras la que seguiría la primera gran etapa de desarrollo cultural peruano, denominada “Formativo” que incluiría, por este orden, el “Horizonte Chavín”, el “White on Red” y el “Negativo” – contendría las culturas Cupisnique, Salinar y Gallinazo –; después, existiría una etapa designada “Clásica Regional” – a la que pertenecería la cultura Mochica – que careció de las difusiones de los horizontes; y, por último, la etapa “Expansiva” integrada por los dos últimos horizontes, “Tiahuanaco” e “Inca” (Willey 1948: 15). Así, son los Horizontes el criterio básico ordenador, al modo de las cronologías culturales, aunque, paralelamente, establece una secuencia de Etapas que comportan niveles de desarrollo cultural, en donde los horizontes se acoplan. De los cinco horizontes que Willey señala, “Chavín”, “White on Red”, “Negativo”, “Tiahuanaco” e “Inca”, sólo considera a “Chavín” y los dos últimos como verdaderos estilos, mientras que “White on Red” y “Negativo” serían más bien técnicas. Esta divergencia de tipos de

el encuentro de 1947 “Viking Fund Symposium”. Willey (1948: 12) incluyó a la cultura Mochica en la etapa denominada “Regional Classic”, ubicada cronológicamente entre el Formativo y el Horizonte Tiahuanaco, que caracteriza a partir de un enfoque claramente funcionalista:

“Una de las características más importantes del Clásico Regional es que las sociedades que lo componen estaban alcanzando rápidamente los límites de sus potencialidades económicas, ya que éstas están determinadas por la tecnología de subsistencia y el medio ambiente. Como resultado de esto, la población estaba alcanzando límites máximos. Esta tendencia es particularmente marcada en los ricos valles de la costa norte. El tamaño de la comunidad aumentó durante la etapa Formativa y las obras públicas a gran escala, como la construcción de las grandes pirámides, sugieren densidad de población. La coordinación y dirección de la gran cantidad de energía humana que se invirtió en la construcción de los gigantescos centros de templos de los periodos Mochica y Lima Temprano ciertamente tuvo en su base controles administrativos y sociales efectivos. Dichos controles pueden haber surgido, en parte, de la necesidad de una acción socialmente integrada en la planificación y mantenimiento de los sistemas de riego que se iniciaron en el Formativo; pero también deben haber tenido algún fundamento en la necesidad de gobernar a las masas de personas que viven en estrecha asociación en los valles costeros. A su vez, todos estos factores, el crecimiento de la población, la máxima utilización de la tierra y el control social y político centralizado proporcionaron los elementos para una sociedad estratificada, estados nacionales y patrones de conquista. No es probable que el reemplazo desde la sociedad controlada por sacerdotes hacia un estado bélico estuviese marcado por un cisma real. La pirámide y templo, símbolos de autoridad en el antiguo sistema, se conservaron, ampliaron y glorificaron. La transferencia de lo sagrado a lo secular probablemente se logró mediante un cambio gradual en la naturaleza de los poderes ejercidos por los líderes públicos”.

En definitiva, el gobierno teocrático de los mochicas de Larco se estaba transformando en un Estado secular con un fuerte carácter nacional. Esta iba a ser la nueva historia de los mochicas, un Estado multivalle cuyo control político y social estaba en manos, no ya de régulos o jefes con una fuerte autoridad religiosa y política, sino de reyes y autócratas con un amplio poder militar y una alta capacidad gubernamental y económica. Las investigaciones arqueológicas llevadas a cabo por

Horizontes no le resulta óbice para conceptualizar el desarrollo cultural andino en etapas evolutivas pues, como el propio Willey (1945) había citado en un artículo anterior, los “estilos” pueden ser una “vertical”, es decir, una tradición persistente a través de varias épocas (Ravines 1970: 18). Pero, pese al intento compatibilizar los Estilos Horizontes – cronología estilístico-cultural – con las Etapas – secuencia procesual –, el esquema de Willey no tuvo mucha notoriedad salvo como enunciación teórica, porque, en la práctica, se tornaba indescifrable debido a la incapacidad de discernir entre estilos, técnicas o culturas como el elemento diagnóstico para definir sus horizontes y por lo limitado de los criterios estilísticos generales para elaborar hipótesis de carácter social y político.

Willey (1953: 420) en Virú y apoyadas por el resto de trabajos del proyecto, refrendaron ese relato procesual que emanaba de su cronología funcionalista, de tal manera que se pudo reconstruir con detalle la historia cultural no sólo del valle sino, además, de la costa norte en tiempos de la culturas Gallinazo y Mochica:

“En detrimento de los viruñeros de la época del Gallinazo, estos desarrollos en su hogar no sólo fueron paralelos en los otros valles sino que fueron superados. Al norte, hay evidencia de que se estaba formando un estado poderoso en los valles de Chicama y Moche, dos de los sistemas fluviales y de cultivo más importantes de la costa. Este era el estado Mochica cuyas actividades bélicas y costumbres gubernamentales nos han sido preservadas en su cerámica modelada y pintada. Al parecer, durante algunos años, o siglos, Virú había sido influenciado por los Mochica o había intercambiado influencias con ellos. Este intercambio infiltrativo culminó repentinamente con el establecimiento de una cultura de estilo Mochica en Virú. Esto marcó el comienzo del Periodo Huancaco durante el cual los patrones de asentamiento de Virú cambiaron pero levemente. Virú era una provincia del dominio Mochica, pero sus conquistadores poseían una cultura similar”.

Finalmente, aunque no se puede negar lo extraordinario de un programa arqueológico precursor e innovador en su faceta metodológica y analítica como el Proyecto Valle de Virú y que, además, tuvo un papel trascendental en el cambio de estrategias y enfoques que se introdujeron en la arqueología a partir de mitad de siglo XX, se debe reseñar que sus propios miembros fueron conscientes de que afrontar tan monumental empresa en tan escaso espacio de tiempo – aproximadamente cinco meses – comportaba inevitablemente que se presentaran ciertas deficiencias, tal como manifiestan Ford y Willey (1949: 20):

“Los 315 sitios registrados son, a tenor de las fotografías aéreas y nuestro conocimiento del valle, sólo una cuarta parte de los sitios prehistóricos que pueden observarse en superficie... Proporcionalmente, se reconocieron los sitios más grandes que pequeños, ya que fueron los que más rápidamente atrajeron nuestra atención... Sin embargo, la prospección cubrió todas las secciones del valle e intentó incluir los sitios más representativos de todas las principales funciones culturales: sitios ceremoniales, viviendas, templos, fortificaciones. Es obvio, mirando hacia atrás, que el trabajo fue más grande que lo que se había anticipado, pero nuestra cobertura logró ofrecer un dibujo representativo del pasado cultural del Valle de Virú”²¹⁹.

²¹⁹ Willey (1999: 11) menciona que la mayoría de los sitios del valle bajo de Virú que aparecían con claridad en las fotografías aéreas, que usualmente eran construcciones erosionadas de adobe compuestas por alojamientos aglutinados, en su exploración superficial proporcionaban abundante y casi de manera uniforme, material cerámico del periodo Gallinazo. Por esta razón, Willey subraya que es obvio que los periodos más tempranos de la secuencia de Virú en los sectores más bajos del valle, no están correctamente representados por la muestra recogida mediante la prospección.

3.8.2.4. Una revisión crítica de la secuencia del valle de Virú

No sólo algunos arqueólogos del Proyecto Virú reclamaron cautela a la hora de interpretar sus propios hallazgos – v.g. Willey 1953: 10-12; Willey 1974 –, también en aquellos días surgieron voces discordantes como la del arqueólogo estadounidense James A. Bennyhoff, quien en un artículo publicado en 1952 – un año antes de la publicación de la obra de Willey – e intitulado “The Viru Valley Sequence: A Critical Review”, se mostró bastante crítico con la metodología empleada por Ford en la elaboración de la secuencia cronológica del valle de Virú.

Pese a que el artículo de Bennyhoff (1952: 248) se centra en los aspectos conceptuales y metodológicos del sistema cronológico de Ford – fundamentado en la cerámica utilitaria recolectada en superficie –, resulta admirable la facilidad con que maneja los complejos datos de los informes publicados – v.g. Ford and Willey 1949; Ford 1949; Bennett 1950 –, así como la bibliografía especializada en la costa norte, como demuestra la soltura con que utiliza la terminología propia de la arqueología norcosteña; por todo ello, sus apreciaciones demuestran una consistencia que, además, se refleja en lo incisivo de sus argumentos. Por ende, no es extraño que esta revisión crítica de Bennyhoff (1952: 247) manifieste valoraciones tan contundentes:

“El esquema conceptual de una sucesión uniforme de estilos de horizonte que presentan los participantes del Valle de Virú es demasiado simple incluso para la costa norte del Perú”.

Para empezar, Bennyhoff (1952: 238, 240, 247) no considera comparable la alfarería Guañape de Virú con el estilo artístico de la cultura Cupisnique del valle de Chicama. Seguidamente apunta que “el periodo de Puerto Moorin en Virú se presenta como equivalente al periodo Salinar de Chicama y como prueba adicional de un periodo horizonte blanco sobre rojo distinto”²²⁰, pero, “parecería que el principal factor responsable de la creación del periodo de Puerto Moorin [de Virú] es la cultura Salinar definida por Larco [para Chicama]” (Bennyhoff 1952: 240, 247). Es más, Bennyhoff (1952: 240), demostrando su erudición bibliográfica también añade:

²²⁰ Ciertamente parecería que Larco (1966: 75) conceptualiza el estilo Salinar no como una cultura sino como un periodo Horizonte: “En la cerámica que yo designo como cerámica de la cultura Salinar, con motivos blancos sobre rojos, se extiende por todo el Perú, y constituye una nueva modalidad artística que se inicia paralelamente con la decoración negativa y se propaga después en forma pura, sin combinarse con la pintura negativa, es decir, que la pintura positiva se impone para darnos el único arte decorativo que se utiliza en la cerámica peruana”.

“El problema se confunde aún más por la última publicación de Larco (1948, pp. 20, 22), en la que no se menciona la cultura Salinar en el valle de Virú, pero se propone la contemporaneidad de Salinar con la “cultura Virú” negativa, y se hace referencia a la superposición de estas tumbas negativas sobre tumbas Cupisnique en el valle de Chicama (Larco 1948, p. 22)”.

Bennyhoff (1952: 240) mantiene que las culturas Salinar y Virú se han confundido en la serie de publicaciones de Larco, de ahí la dificultad de identificar un periodo Puerto Moorin en Virú. Respecto a este problema Bennyhoff (1952: 247) concluye:

“Todavía no se ha demostrado la aparición de la cerámica blanca sobre rojo [Salinar] como estilo aislado en Virú. La evidencia estratigráfica, de densidad de área, tipográfica y mortuoria disponible impresa es insuficiente para apoyar el concepto actual del periodo de Puerto Moorin”

En cuanto al periodo Gallinazo, Bennyhoff (1952: 244) señala que todo apunta a que en la cultura Gallinazo las influencias extranjeras, y fundamentalmente la zona serrana del Callejón de Huaylas – como sugiere Bennett (1950: 115) –, tuvieron un efecto marcado en el desarrollo del valle de Virú:

“Es bastante posible que la cultura Gallinazo sirviera como agente para la introducción de elementos de Callejón, como el “gato Recuay” y la tumba revestida de piedra en la cultura Moche”²²¹.

Pero donde se muestra más crítico Bennyhoff (1952: 245) es en la propuesta de Ford (1949: 66) acerca del desarrollo contemporáneo de las culturas Gallinazo y Mochica:

“La declaración de Ford sobre las relaciones Virú-Chicama ahora implicaría la contemporaneidad de Gallinazo I, II y III con Moche I, II y III, respectivamente, con el periodo de Huancaco representando el dominio Moche IV del valle de Virú. Varios factores sugieren lo contrario. Están los restos de “Virú” en el valle de Chicama que Larco (1948, p. 22) ubica como coexistentes con la cultura Salinar. No se ilustran vasijas para demostrar la equivalencia de estos artefactos de Chicama con la cultura Gallinazo, pero la decoración negativa es un elemento diagnóstico. Se han encontrado enterramientos de “Virú” por encima e intrusivos en los enterramientos de Cupisnique (Larco, 1945a, p. 17). La única información estratigráfica sobre Salinar es la misma posición post-Cupisnique y pre-Moche. La cerámica Moche muestra influencias derivadas tanto de Salinar como de “Virú”, pero

²²¹ En una nota a pie de página Bennyhoff (1952: 231) aclara la razón del uso del vocablo Moche en lugar de Mochica: “A lo largo de este artículo, el nombre del sitio “Moche” se utilizará para designar el estilo llamado “Mochica” en los informes del proyecto Virú, el Proto-Chimu o Early Chimú de la más vieja literatura. Este uso sigue una sugerencia hecha por Rowe quien señala que la palabra Mochica tiene connotaciones etnográficas y lingüísticas definidas que son indeseables en una etiqueta arqueológica.

solo los lotes de las tumbas Moche I contienen alguna asociación específica con la pintura negativa. Estas asociaciones Moche I son tan distintivas que Larco ha definido una cultura específica, “Virú de Chicama” (Larco, 1948, pp. 26, 27), caracterizada por una pintura negativa rara y una pintura positiva típica en blanco y negro de diseños negativos. La falta de influencia posterior de “Virú” en la cerámica Moche no apoya la existencia contemporánea del arte negativo en Virú.

Además, toda la cerámica Moche se concentra al final del desarrollo de Gallinazo en el Valle de Virú. A pesar de la cercanía del centro Chicama-Moche, los tiestos de Huancaco no se encuentran esparcidos por los niveles del Gallinazo como se esperaría de las culturas contemporáneas y como es el caso de los tiestos de Callejón. Además, los restos Moche en el valle de Virú incluyen no solo Moche IV, sino también todos los periodos más tempranos”.

Es verdaderamente notable el conocimiento que un arqueólogo forastero como Bennyhoff muestra de la arqueología norteña peruana, pero, lo más destacado que refleja este texto es que desde un principio intuye la dificultad de afirmar una temprana influencia Virú en el arte mochica de Chicama a través del particular estilo Virú de Chicama que Larco definió, y que luego se pueda sustentar una desaparición total de esos rasgos estilísticos – la pintura negativa – en el desarrollo de la cerámica mochica. Para Bennyhoff (1952: 248) la evidencia disponible no respalda la pretendida contemporaneidad de los primeros desarrollos de Gallinazo y Moche. Y en cuanto al dominio del valle de Virú por parte de los grupos Chicama-Moche en tiempos de Moche IV, Bennyhoff (1952: 246) menciona que también necesita un mayor apoyo empírico, por cuanto “todos los subperiodos de Moche, excepto el último, parecen estar representados por tumbas del valle de Virú y las únicas asociaciones son terminales o post-Gallinazo III”. Es decir, Bennyhoff está sugiriendo que la coexistencia entre Gallinazo y Mochica se produjo en un momento tardío del desarrollo cultural de Gallinazo – el terminal Gallinazo III – y en un momento inicial del desarrollo Mochica – Moche I –. La propuesta de Bennyhoff (1952: 248) para resolver este problema que surge ante la argumentación de Bennett de un hiato en Virú entre Gallinazo III y Huancaco, sería definir una fase aún más tardía de Gallinazo que representase aquellos sitios que tienen “frecuencias de cerámica simple del periodo Huancaco pero que carecen de tiestos decorados con Huancaco”. En todo caso, esto supondría admitir que durante el periodo Huancaco, el complejo Moche se estableció sólo en ciertos sitios, mientras que una tradición Gallinazo modificado persistió en otros sitios del valle del Virú (Bennyhoff 1952: 248)

En definitiva, sin mencionarlo explícitamente, Bennyhoff está poniendo en duda la expansión militar mochica en Virú y en su lugar sugiere que las evidencias parecen apuntar a una interacción de la cultura Gallinazo con Mochica desde los orígenes de esta cultura. Pero, lo que sin duda merece destacarse es que, ante una crítica tan consistente y razonada científicamente como esta de Bennyhoff, a quien conocían sobradamente, ningún miembro del Proyecto Virú saliera a darle réplica. Es más, Bennyhoff (1952: 231) reconoce que “los méritos de este informe han sido discutidos brevemente con Evans, también participante en el proyecto Virú”.

Para finalizar, resulta un tanto extraño que a pesar de que el Proyecto Valle de Virú contribuyera con informaciones valiosísimas para entender el desarrollo cultural de la costa norte en tiempos prehispánicos, en los años que siguieron y casi hasta en la actualidad, solamente se hayan extraído aquellas que parecían confirmar la reconstrucción histórico-cultural que en su momento hizo Larco, a saber, que tanto en Chicama como en Virú se observa una misma secuencia cultural durante su época Formativa – Evolutiva de Larco – desde Pre-Guañape – Pre-Cupisnique –, Guañape – Cupisnique –, Puerto Moorin – Salinar – y Gallinazo – Virú –. Exactamente los mismos estilos de la época Evolutiva y la misma secuencia cronológica que Larco (1965b: 33) bosquejó para Vicús:

“Por analogía, la secuencia cultural en Vicús al final de la Época Evolutiva y comienzos de la Época Auge, es la misma que en los Valles de Chicama y Virú”.

Esto es importante porque, aunque el Proyecto Virú presentó un programa innovador metodológica y conceptualmente, sus aportaciones teóricas, como hizo observar Bennyhoff, son extremadamente conservadoras y no atienden suficientemente a aquellos problemas que sí aparecieron en el trabajo de campo, en especial en lo referido a las relaciones de Gallinazo con sus vecinos Recuay y Mochica. Por esta ausencia de posiciones críticas se entiende que Ford (1949: 65-69), aún sin haber podido acceder al conjunto de las investigaciones, se muestre conforme con las interpretaciones de la conquista militar del valle por parte de los Mochicas de Chicama durante el periodo Huancaco, precisamente un periodo en el que es imposible distinguir diferencias entre ambos “complejos domésticos”; y, encima a este desconcierto habría que añadir que no se excavó en el sitio de Huancaco, la supuesta capital y residencia palaciega de los mochicas en Virú.

A modo de corolario, sirva como ejemplo de las conclusiones del Proyecto Valle de Virú las escritas por Collier (1955: 136) en la obra que cerró las publicaciones del proyecto, “Chronology Cultural and Change as reflected in the ceramics of the Virú Valley” de 1955:

“La cultura Huancaco de Virú fue una extensión de la cultura Mochica, que se desarrolló y alcanzó el florecimiento en los valles Moche y Chicama al norte durante el periodo Gallinazo de Virú (Strong y Evans, 1952, págs. 216-226). El arte mochica era maduro y no simbólico; sobresalió en el modelado y pintura realista de las vasijas de cerámica. Una gran parte de la producción artística se destinaba a rituales, en particular como ofrendas para colocar con los muertos. Otro aspecto de las creencias religiosas fue la construcción de montículos piramidales de adobe, que dan fe de una fuerza laboral bien organizada. La estratificación de clases de la sociedad Mochica se puede inferir de la representación de dignatarios en pinturas de vasijas y frescos, y de la marcada diferenciación en la construcción de las tumbas y la complejidad de los ajuares funerarios”.

Pero, estas contundentes conclusiones que refuerzan el paradigma teórico larquiano, contrastan con una reflexión del propio Collier (1955: 119) en esta misma publicación, que no está de más insistir es de 1955:

“No está claro hasta qué punto las fases Mochica de Larco Hoyle tienen validez temporal”.

Lo que sí es un dato palmario es que todos los investigadores del proyecto Virú se citan entre sí, en una suerte de procedimiento tautológico, para reforzar el paradigma teórico larquiano²²². Y, además, todos ellos convienen en argumentar que las escenas de temas militares que aparecen representadas en la cerámica ritual parecen confirmar la teoría de expansión bélica mochica desde Chicama y Moche hacia el valle de Virú²²³ (Strong y Evans 1952: 217; Willey 1953: 397; Collier (1955: 136); por supuesto, el descubrimiento de tumbas de guerreros en Huaca de la Cruz por parte de Strong y Evans vino a reforzar esta posición. No obstante, a la hora de construir sus hipótesis sobre la base de sus propias evidencias siempre muestran cierta cautela, pero, en última

²²² Tómese como ejemplo Collier (1955: 136), quien hace referencia a Strong y Evans (1952: 217) y Willey (1953: 397). Ford (1949: 66) se fundamenta en las tesis de Larco y en los trabajos sin publicar de Willey. Bennett (1950: 113, 117-118) refrenda sus interpretaciones en los estudios de Larco (1945b) y en las excavaciones de Strong y Evans sin publicar. Mientras que Willey (1953:178, 382,409-412), tal vez en el trabajo más completo de todos por cuanto dispuso de las informaciones de los otros investigadores, también recoge las interpretaciones de Kroeber (1944), quien aprueba las teorías de Larco, y del propio Larco (1945b).

²²³ Al respecto, cabe recuperar este texto de Willey (1953: 397): “Los temas Mochica incluyen escenas de guerra organizada, captura de prisioneros, personajes reales sentados en tronos y gran parte de la panoplia de un estado autocrático orientado a la guerra”.

instancia, ante las dudas que surgen siempre optan por adherirse a las tesis de Larco (1938; 1939; 1945a). Si bien, esto tampoco es extraño por lo que se infiere de las palabras de respeto y admiración de Strong y Evans (1952: VII) para con Larco:

“Rafael Larco Hoyle, director del Museo Arqueológico “Rafael Larco Herrera” en Chiclín es uno de los principales arqueólogos peruanos del mundo. A través de sus publicaciones, del estudio de las magníficas colecciones del Museo Chiclín y, sobre todo, a través de muchas discusiones científicas con él, adquirimos muchos conocimientos que contribuyeron grandemente en todos los aspectos de nuestro trabajo científico”.

Finalmente, lo que sí resulta paradójico es que aún en la actualidad se pueda seguir sosteniendo con firmeza, sin acudir a las publicaciones originales, que las investigaciones del proyecto Virú confirmaron las tesis mantenidas por Larco y que, en consecuencia, se utilicen para corroborar la existencia de un Estado expansionista sito en Chicama y Moche que en su época de mayor desarrollo conquistó los valles sureños vinculados a la cultura Gallinazo.

3. LOS MOCHICAS EN LA ERA “FLORECIENTE REGIONAL” DE LAS ANTIGUAS CIVILIZACIONES HIDRÁULICAS

Aunque en verdad se ha reconocido a Steward el papel sobresaliente que tuvo tanto en la gestación del programa científico del Proyecto Valle de Virú como su desempeño inspirador para que Willey llevara a cabo investigaciones sobre patrones de asentamiento en Virú, empero, no ha sido suficientemente valorada su relevante contribución en la definición de un marco teórico funcionalista y procesual como modelo interpretativo de la organización sociopolítica de la cultura Mochica.

Gracias a la trascendencia del Proyecto Valle de Virú a nivel internacional, la arqueología de la costa norte peruana cobró nuevamente una importancia que desde tiempos de las excavaciones pioneras de Uhle no tenía. Tal repercusión hizo posible la celebración de la Conferencia sobre Arqueología Peruana organizada en Nueva York por la “Viking Fund” en 1947. En la conferencia de Nueva York, tanto Steward (1948) como Strong (1948) presentaron las primeras síntesis de base estratigráfica de la evolución independiente de la civilización en el Nuevo Mundo en dos áreas culturales, los Andes Centrales y la Cuenca de México (Harris 1979: 292, 581). Cabe recordar que en su ponencia titulada “A functional-developmental classification of American High Cultures”, Steward (1948: 103-104) enclavó a la cultura Mochica en la era denominada

“Florecente Regional” que caracterizó por la presencia de Estados religiosos en su máximo desarrollo, una jerarquía sacerdotal, grandes montículos piramidales y templos, y un elaborado complejo ritual. Debido a su experiencia como editor del “Handbook of South American Indians”, Steward tuvo la oportunidad de acceder a material etnográfico que cubría un continente entero con una extraordinaria variedad de entornos físicos y de tipos sociopolíticos, de modo que pudo observar cómo la aparición de gobernantes teocráticos, de arquitectura monumental, de ejércitos permanentes, de trabajos obligatorios al servicio del Estado, de urbanización, de especialistas en astronomía y matemáticas, de escritura, de calendario y otras tantas características civilizatorias aparecieran asociadas al menos en dos regiones geográficas del Nuevo Mundo, el área andina y Mesoamérica (Harris 1979: 585-587).

Poco después, en un célebre artículo de 1949 intitulado “Cultural causality and law: a trial formulation of early civilization”, Steward actualizó y reelaboró su comunicación presentada en la “Viking Fund”, contrastando su clasificación funcional de altas culturas americanas con las informaciones arqueológicas provenientes de las civilizaciones del Viejo Mundo, a saber, Mesopotamia, Egipto y norte de China. Steward (1948: 10-15) identificó un grado de paralelismo en los desarrollos culturales en esas cinco regiones que se plasmaba en una secuencia evolutiva: “Pre-agricultural Era”; “Incipient Agricultura”; “Formative Era”; “Era of Regional Development and Florescence”; y “Cyclical Conquests”.

El propósito de Steward con este esquema de evolución cultural fue corroborar, a partir del principio nomotético respecto a que causas similares en condiciones similares tienen efectos similares, que los procesos de adaptación ecológica en sistemas culturales distantes e independientes correspondientes a las antiguas civilizaciones de regadío podían formularse en secuencias evolutivas (Harris 1979: 292, 582, 592). Pero, hay que subrayar que la secuencia unilineal de desarrollo cultural de Steward no pretendía presentar la trayectoria evolutiva como la única que las culturas podían seguir hasta convertirse en organizaciones estatales complejas, sino delinear los estadios que se manifestaban en un tipo ecológico-cultural particular, las civilizaciones hidráulicas (Harris 1979: 582).

Por consiguiente, en este ensayo Steward proporciona un esquema conceptual y teórico para explicar el origen las antiguas civilizaciones que ya no descansa en las causas exógenas formuladas por la arqueología histórico-cultural, como la difusión o las migraciones, sino que desde un enfoque funcionalista apunta a que fueron sus

particularidades adaptativas ecológicas como civilizaciones de regadío o hidráulicas las que se constituyeron como el principal factor causal en la génesis de este proceso evolutivo. De tal manera, Steward rechaza que el fenómeno de la civilización hubiese ocurrido una sola vez en la historia humana, en todo caso, como mínimo en dos ocasiones – en el Viejo y el Nuevo Mundo –, e incluso, atendiendo a los preceptos de la invención independiente, era más que probable que se hubiera producido de manera independiente una y otra vez (Harris 1979: 590). Harris (1979: 590) no tiene reparos en elogiar el trabajo de Steward:

“La comparación provisional que Steward hizo de las secuencias evolucionistas del Viejo y del Nuevo Mundo fue un acontecimiento memorable porque marcó el comienzo del uso de las evidencias arqueológicas del Nuevo Mundo en apoyo de una interpretación materialista cultural del origen de la civilización”.

Desde un análisis más específico, para la “Era de Desarrollo Regional y Floreciente” de la civilización andina, Steward (1949: 13) toma como ejemplo la cultura Nazca y Mochica, pero sorprendentemente también Gallinazo. Todo parece indicar que las informaciones arqueológicas que le estaba proporcionando Willey de su estudio de patrones de asentamiento en el valle de Virú alentaron esa inclusión. Y es que Willey (1953: 411) sostiene que los principales sistemas de irrigación del valle operaban ya en tiempos Gallinazo Tardío y que permanecieron activos, con pocas modificaciones, durante el periodo de la ocupación mochica conocida como Huancaco. Es decir, en tiempos tardíos Gallinazo ya se manifiestan características tecno-económicas que denotan la existencia de una organización gubernamental estatal.

| CHART I. ARCHEOLOGICAL AND HISTORICAL PERIODS GROUPED IN MAJOR ERAS | | | | | | |
|--|--|---|---------------------------------|---|---|----------------------------------|
| ERAS | MESOPO- TAMIA, SYRIA, ASSYRIA | EGYPT | CHINA | MESOAMERICA | | N. PERU |
| | | | | MEXICO | MAYA AREA | |
| Industrial Revolution | Euro-American 19th and 20th century economic and political empires | | | | | |
| Iron Age Culture | Influences from Greece, Rome; later from north and central Europe Spanish Conquest in New World destroys native empires | | | | | |
| Cyclical Conquests | Kassites Hammurabi Dyn. Accad | Hyksos New Empire | Ming Sui, Tang Ch'in, Han | | | Inca |
| Dark Ages | Invasions | First Inter- mediate | Warring states | | | Local states |
| Initial Conquest | Royal tombs Ur Early Dyn. Sumer | Pyramid Age Early Dynastic Sennanian Gerzian | Chou | Aztec Toltec | Mexican Absorp- tion | Tiahuanaco |
| Regional Florescence | Jedmet Nasr Warkan- Tepe- Gawra Obaidian | | Shang "Hsia" | Teoti- huacan | Initial Series or Classical | Mochica Gallinazo |
| Formative | Halafian Samaritan Hassunan Mersian | Amratian Badarian Merimdean Fayumian | Yang Shao Pre-Yang Shao | Archaic or Middle Periods Zacatenco | Formative or Old Em- pire Mamom | Salinar Chavin- Cupisnique |
| Incipient Agriculture | Tahunian Natufian | Tasian | Plain Pottery? | ? | ? | Cerro Prieto |
| Hunting and Gathering | Paleolithic and Mesolithic | | | Pre-Agriculture | | |

Figura 47. Cuadro de periodos históricos y arqueológicos en las áreas de civilización del Viejo y del Nuevo Mundo, según Steward (1949: 8).

La caracterización de esta “Era de Desarrollo Regional y Floreciente” que formula Steward (1949: 12-13) es la misma para todas las civilizaciones del Viejo y Nuevo Mundo:

“Esta era estuvo marcada por el surgimiento y el florecimiento de culturas regionales distintivas. No se inventaron nuevas tecnologías básicas, pero se ampliaron las obras de riego, lo que permitió que una mayor parte de la población desarrollara artes y oficios y fomentara los intereses intelectuales. Surgieron estados multicomunitarios.

Los estados seguían siendo fuertemente teocráticos, pero la competencia interestatal y la expansión estatal parecen haber implicado algo de militarismo. Una sociedad con estructura de clases, que se presagió en la era anterior, ahora se estableció plenamente. La clase dominante parece haber sido predominantemente teocrática, pero era probable que se le concediera algún estatus a los guerreros exitosos. El sacerdocio ahora tenía suficiente tiempo libre para desarrollar la astronomía, las matemáticas y la escritura (estos estuvieron poco desarrolladas en Perú). Se construyeron los edificios

religiosos más grandes y el arte y las manufacturas más finas de cualquier época se produjeron hacia el final de esta era, y cada región produjo estilos distintivos. Estos productos eran elaborados por artesanos especiales y estaban dedicados principalmente a las clases altas y a los templos. El comercio alcanzó proporciones importantes y se introdujeron dispositivos de transporte mejorados”.

El conocimiento de las antiguas civilizaciones de Egipto, Mesopotamia y China que poseía Steward no era muy extenso²²⁴, pero, sin duda, una fuente de inspiración para recrear esta etapa debió ser la cultura Mochica de Larco.

Harris (1979: 589) hace una completa síntesis de esta explicación ecológica-funcional-procesual de Steward acerca del origen de la civilización andina desde la era Formativa hasta la era Floreciente:

“Toda la secuencia es plenamente inteligible como un producto de fuerzas endógenas: creciente productividad, creciente densidad de población, multiplicación de poblados, guerra, coordinación de los procesos productivos primero entre los poblados y luego entre los valles, creciente estratificación social y control burocrático de la producción, centralización del poder y, en un proceso de realimentación, mayor productividad y mayor densidad de población que confluyen para dar origen a los estados y ulteriormente a los imperios”.

Se puede afirmar que Steward fue el primero en explicar el origen de la civilización andina en términos más nomotéticos – la interdependencia funcional entre los patrones tecno-económicos y tecno-ecológicos y las instituciones sociopolíticas e ideológicas – que históricos o idiográficos. No obstante, su tesis funcionalista-ecológica está inspirada en la teoría hidráulica del historiador y sinólogo alemán Karl Wittfogel²²⁵, quien ya desde finales de la década de los veinte había empezado a explicar las particularidades de la sociedad china y otras de otras sociedades asiáticas desde un embrionario enfoque ecológico-cultural (Harris 1979: 582-584). Wittfogel partió de la amplia y reconocida creencia que había sido esbozada en la Ilustración con respecto a que el curso de la evolución en las sociedades orientales fue distinto e independiente al de las sociedades occidentales (Harris 1979: 582; Service 1990: 59). Este problema respecto de la diferencia entre las altas civilizaciones de oriente y occidente que

²²⁴ Al respecto, Steward (1960a) reconoce: “Aunque yo no estaba familiarizado por experiencia directa de campo con los centros de civilización del Viejo Mundo y tuve que usar fuentes secundarias, llegué a la idea de que las semejanzas del desarrollo-cultural de las áreas de regadío del Viejo y del Nuevo Mundo eran tan grandes que se justificaba el tratar de formular provisionalmente una explicación causal de la sucesión de los tipos culturales en cada área”.

²²⁵ Karl A. Wittfogel nació en 1896 y murió en 1988.

desconcertó a Marx y que intentó resolver con su concepto de “modo de producción asiático”, fue retomado por Wittfogel, quien como erudito de la teoría marxista de la historia, llegó a la conclusión de que el origen de los antiguos Estados en el Cercano Oriente – Egipto – y Asia – India y China –, y que definió como “poderosas burocracias hidráulicas”, había que buscarlo en la interdependencia funcional entre las pautas tecnológicas del regadío a gran escala y la organización social (Harris 1979: 582; Claessen y Skalník 1978: 8; Haas 1982: 146). Wittfogel argumentó que el modo de producción de estas antiguas civilizaciones orientales dependía de la administración y mantenimiento de un sistema hidráulico extensivo, y eso presuponía una eficiente organización socioeconómica centralizada compuesta de un amplio cuerpo burocrático y comandada por líderes despóticos, que al disponer del control total sobre los medios de subsistencia también pudieron contar con el poder en otras esferas como la militar y la religiosa (Haas 1982: 146-147, 180; Service 1990: 60, 296); finalmente, el sistema de gobierno correspondiente a un complejo sistema de irrigación desembocó en el nacimiento de un Estado despótico y represivo, que Wittfogel denominó “Estado Hidráulico” (Claessen y Skalník 1978: 11; Harris 1979: 582; Haas 1982: 147).

La teoría hidráulica del Estado de Wittfogel, que fue expuesta extensivamente en su obra “Oriental Despotism” de 1957, representa en un modelo causal y funcional la pretensión de comprender los sistemas sociopolíticos desde una concepción que aunaba el acento en la economía y la tecnología del materialismo histórico con los parámetros ecológicos (Harris 1979: 582). En un mismo sentido se debe examinar la trayectoria de Steward, en tanto que logró el maridaje de la una antropología ecológica con la estrategia materialista marxista; además, inspirándose en el modelo hidráulico que delineó Wittfogel, supo adaptarlo para sus secuencias de desarrollo cultural paralelo de los cinco antiguos centros civilizadores (Harris 1979: 584, 591).

En definitiva, tanto Wittfogel como Steward poseían una misma concepción evolutiva basada en enfoques ecológicos y funcionalistas que se puede sintetizar en el precepto nomotético respecto a que dondequiera que se presenten los tipos hidráulicos, tienden a evolucionar a través de una serie similar de estadios (Harris 1979: 581-585, 592).

En 1953 en el “Simposio sobre las civilizaciones de regadío” que se celebró en Tucson, Arizona, durante la reunión anual de la “American Anthropological Association”, participaron tanto Wittfogel como Steward. Como director del evento, Steward (1960a: 2) presentó su hipótesis general sobre las civilizaciones de regadío de

forma más elaborada y consistente que la expuesta en 1949 en “Cultural causality and law”, para que los participantes en el congreso la reconsideraran, criticaran o modificaran. En su texto “Algunas implicaciones del symposium”, el cual formaba parte del volumen que recogía las ponencias del congreso intitulado “Las civilizaciones antiguas del Viejo Mundo y de América”, Steward (1960b: 63) tuvo que aceptar ciertas alteraciones a su hipótesis anterior, por cuanto Angel Palerm²²⁶ cuestionó la existencia del regadío en la etapa Formativa de Mesoamérica y, por lo tanto, se ponía en duda la importancia funcional del regadío como factor de la integración sociocultural y del cambio hacia sistemas socioculturales estatales. Ante esta situación, fue curiosamente uno de los participantes del Proyecto Virú, Donald Collier (1960: 64) quien resolvió posponer esta cuestión:

“Hasta que tengamos nuevas evidencias sobre el regadío temprano en Mesoamérica, el desarrollo de la civilización en este centro tendría que ser tratado como un caso especial de las civilizaciones de riego, en el cual factores distintos de la irrigación hicieron posible elementos de la cultura Clásica tales como la especialización artesanal y el empleo del trabajo humano en la construcción de obras arquitectónicas monumentales”.

Fue también Collier quien propuso a Steward (1960b: 60-61) restringir el ámbito de aplicación de su teoría hidráulica en los Andes Centrales únicamente a la costa norte, y no ya al altiplano y la costa sur. Asimismo, Steward (1960b: 63, 78) convino a que era preferible considerar conjuntamente las eras Formativa y Floreciente para una más completa formulación de los procesos de gestación y desarrollo de los Estados hidráulicos:

“Durante la era Formativa-Floreciente se desarrollaron las instituciones supracomunitarias, y la autoridad superior sobre asuntos de carácter no puramente local estuvo, evidentemente, en manos de una clase alta de sacerdotes. El regadío fue llevado a cabo mediante alguna forma de trabajo obligatorio; los artículos valiosos fueron producidos por artesanos especializados; se edificaron montículos, templos y otras construcciones públicas, y el ceremonialismo fue ejecutado bajo el control de esta clase superior. Resulta imposible decir si los grandes poblados en los cuales estos centros estuvieron localizados deben ser clasificados como “urbanos”, ya que carecemos de una conceptualización adecuada del fenómeno del urbanismo. Llamarlos “centros ceremoniales de regadío”, para distinguirlos de otros tipos de centros ceremoniales (por ejemplo, los centros ceremoniales comerciales) es quizá impreciso, pero mucho mejor que usar el término de “ciudad””.

²²⁶ El antropólogo español Ángel Palerm nació en 1917, muriendo en 1980.

No obstante, Steward (1960b: 63) sí que caracterizó individualmente la era Floreciente:

“La era Floreciente representa un clímax, una culminación del Estado Teocrático de Regadío motivada por factores que fueron ganando intensidad y fuerza desde los comienzos de la era Formativa: incremento de la producción y de los excedentes; obras mayores de regadío; aumento de población; creciente especialización; mayor poder del sacerdocio y extensión de los controles territoriales”.

Correspondió a Collier, como especialista en la región andina, adecuar la caracterización general de la era Floreciente de Steward a las particularidades ecológico-culturales de los procesos adaptativos que dieron lugar al desarrollo de las instituciones sociopolíticas y religiosas en los Andes Centrales. En su artículo “El desarrollo de la civilización en la costa del Perú”, Collier (1960: 21-22) caracteriza la época cultural Floreciente Regional, en el que incluye Nazca, Mochica y Gallinazo Medio y Tardío:

“Durante esta etapa hubo un uso completo de la tecnología desarrollada en el Formativo. La agricultura intensiva, basada en complicados sistemas de irrigación a lo largo de los valles, y el uso de fertilizantes, permitieron un máximo de población, el empleo de la energía humana en la construcción de enormes edificios (templos-pirámides) y la cuantiosa producción de objetos de lujo para usos rituales y para la clase alta. La pesca era todavía económicamente importante, pero la caza se había convertido en un deporte de la clase alta. Hubo una gran especialización de los oficios, y los estilos artísticos de carácter muy regional (expresados en cerámica escultura, metalurgia y tejido) alcanzaron un clímax estético. La estratificación de clases fue muy marcada; estados que abarcaban todo un valle fueron gobernados por reyes-sacerdotes, y pueblos grandes se aglutinaron alrededor de los enormes templos-pirámides. Hacia el fin de la etapa en la costa septentrional, la guerra se hizo más importante, se construyeron grandes fortificaciones, y el reino Mochica se expandió (probablemente por conquista militar) para convertirse en un estado que abarcaba varios valles. Estos desarrollos parecen haber coincidido en el tiempo y pueden haber tenido relación con la construcción de sistemas de regadío que comprendían varios valles. Durante este periodo (a juzgar por la evidencia de las artes y de los entierros) la clase guerrera creció en importancia, y probablemente la antigua autoridad religiosa estaba siendo quebrantada por el poder secular y militar”.

Llama poderosamente la atención que Collier se refiera al reino Mochica y no a la cultura o al Estado Mochica, que eran las denominaciones que aparecen en el libro “Chronology Cultural and Change as reflected in the ceramics of the Virú Valley” que publicó en 1955 con sus investigaciones en Virú. De cualquier manera, tras esta época

“Durante la época Floreciente regional las potencialidades de la tecnología Formativa se explotaron por completo, y la población llegó al máximo. La alta productividad agrícola permitió una intensa especialización de oficios, grandes realizaciones artísticas y la construcción de arquitectura religiosa monumental. La sociedad estuvo fuertemente estratificada y organizada en estados teocráticos. Hacia el fin de la época la guerra se usó en la Costa norte como un instrumento para la expansión del estado”.

No solamente son claramente perceptibles las influencias en la formulación teórica de sus épocas, sino que Collier (1960: 20) deja claro cuales han sido sus referentes en la elaboración del cuadro de “Épocas culturales y periodos arqueológicos de la costa norte”:

“Se han propuesto varias clasificaciones del desarrollo funcional de las culturas peruanas (Larco Hoyle, 1948; Strong, 1948; Bennett y Bird, 1949; Steward, 1948, 1949; Willey, 1950, 1951). Las etapas o épocas de desarrollo utilizadas aquí, y a las que denomino Agrícola incipiente, Formativo, Floreciente regional y Expansivo militarista, están conceptualmente más próximas a las de Steward y Willey”.

También cabe añadir que Collier (1960: 20) menciona que sus formulaciones se basan principalmente en los datos de la costa norte, por lo que advierte que “queda por ver si estas generalizaciones pueden aplicarse a la costa meridional”.

En conclusión, gracias a los trabajos arqueológicos de Larco, a las investigaciones sobre patrones de asentamiento de Willey y a los marcos conceptuales y teóricos de Steward, se pudo confirmar que en el desarrollo cultural de la costa norte en tiempos prehistóricos contribuyeron los mismos factores y procesos que hicieron emerger las antiguas civilizaciones de Mesoamérica y del Viejo Mundo. Todas estas civilizaciones antiguas compartían un rasgo estructural, eran civilizaciones hidráulicas, y se determinó que uno de esos núcleos civilizatorios fue la costa norte de los Andes Centrales. Además, se estableció que, en el proceso de evolución de las sociedades a las civilizaciones hidráulicas en los Andes Centrales, la cultura Mochica cumplió un papel crucial, por cuanto representaba la máxima expresión de los Estados teocráticos de regadío. La cultura Mochica se había convertido en un arquetipo de antigua civilización hidráulica del Nuevo Mundo y los mochicas habían entrado en los anales de la historia universal. En cuanto al descubridor y creador de los mochicas, Rafael Larco Hoyle, quedó encumbrado como el mayor especialista de arqueología prehistórica de la costa norte.

4. LA CIVILIZACIÓN HIDRÁULICA DE LOS ANDES CENTRALES Y EL ESTADO MOCHICA

Habiendo dispuesto de toda la información del Proyecto Valle de Virú y en especial de los estudios de patrones de asentamiento de Gordon Willey, Steward no desaprovechó la oportunidad de comprobar arqueológicamente su teoría sobre las civilizaciones de regadío en los Andes Centrales. Este trabajo se presentó en su libro de 1959, publicado junto con su colega Louis C. Faron, “Natives Peoples of South America”, en donde a modo de síntesis de sus seis volúmenes del “Handbook of South American Indians” clasifica las regiones sudamericanas a partir de sus diferentes niveles de integración sociocultural (Steward y Faron 1959: VI):

“Comenzando con el hombre muy primitivo, ejemplificado por los diversos cazadores y recolectores nómadas, pasando por diversos tipos de comunidades y estados basados en la agricultura, y culminando en los Andes Centrales en imperios militaristas bastante sofisticados apoyados por agricultura de riego”.

| Date | Local periods | Eras and cultures |
|-------|---|--|
| 1532 | Spanish Conquest | European empire |
| 1450 | Inca Empire | Founding the Inca Empire |
| 1200 | Local periods | Cyclical conquests: prehistoric empires |
| 1125 | Black-white-red style | |
| 1000 | Tiahuanaco | |
| 450 | Early Lima; Nazca-B; Mochica-B; Recuay-B | Regional florescent states: priests, warriors, artisans |
| A.D. | | |
| B.C. | | |
| 200 | Paracas; Pucara; Nazca-A; Recuay-A; Mochica; Early Tiahuanaco | Regional differentiation of local states |
| 500 | Chanapata; Chiripa; Gallinazo; Salinar; Chancay; Huaraz | |
| | Ancón; Chavín; Cupisnique; Guañape | |
| 1000 | Aspero | Incipient farming: folk communities |
| | Upper Huaca Prieta | |
| 2300 | Lower Huaca Prieta; Cerro Prieto | |
| 8000? | North coast sites | Hunters, gatherers, and fishers |

Figura 59. Cuadro cronológico de eras y culturas de los Andes Centrales formulado por Steward (Steward y Faron 1959: 67).

Para los Andes Centrales, Steward se expresa en una teoría del desarrollo del Estado desde sus primeras manifestaciones durante la era “Formativa” en donde emergen los Estados teocráticos como Cupisnique y Chavín, pasando por una era de “Diferenciación Regional de los Estados Teocráticos locales” como Gallinazo y Salinar,

a la que sigue otra de “Estados Regionales Florecientes” caracterizada por Mochica o Nazca, continuando con la era de “Conquistas cíclicas: Imperios Prehistóricos” como Tiahuanaco o Chimú, y culminando con el “Imperio Inca”. Esta exposición teórica la formula Steward a lo largo de todo el capítulo “Las civilizaciones de regadío de los Andes Centrales” y su conclusión es palmaria, “los estados en los Andes Centrales se desarrollaron sobre la base del riego” (Steward y Faron 1959: 452).

A pesar de que se trata de un texto bastante largo, merece la pena examinar detenidamente la reconstrucción funcionalista y procesual del desarrollo cultural de los Andes Centrales que hacen Steward y Faron (1959: 70-73) desde la era Formativa hasta la era Estados Regionales Florecientes en donde emerge la cultura Mochica:

“La Era Formativa está marcada por la introducción de factores que provocaron el surgimiento de estados locales. Un número sustancial de cultivos nuevos cultivados mediante riego sostenía a una población en aumento, que vivía en pequeñas comunidades dispersas alrededor de los montículos de los templos. Los templos eran los centros de los estados teocráticos bajo el control de una clase sacerdotal, que coordinaba los esfuerzos de varias comunidades en el ritual agrícola y probablemente también dirigía el riego cooperativo...

Desde un punto de vista sociológico, la Era Formativa es significativa porque representa el primer paso tentativo hacia la formación del Estado. Aunque hay lugar para algunas diferencias de opinión en la interpretación del complejo religioso de esta época, es evidente que surgió algún tipo de integración sociocultural supracomunitaria... En la Era Formativa, las instituciones estatales embrionarias están representadas por la cohesión social intercomunitaria involucrada en la participación en el culto del templo y en la cooperación en el riego, y el sacerdocio especializado que sirvió a los templos constituye la primera aparición de clases sociales. Los patrones esenciales de la comunidad folclórica no se destruyeron, pero las comunidades se modificaron hasta el punto de convertirse en partes funcionales de una nueva forma de organización.

El desarrollo de estados e imperios durante la prehistoria andina debe entenderse como el resultado de procesos esencialmente locales y no como difusión o préstamo de otras áreas, aunque la difusión y probablemente los movimientos de población fueron importantes durante la Era Formativa. Debido a que los cacicazgos y estados bastante fuertes, junto con un número sustancial de elementos culturales, tienen una amplia distribución interamericana, ha habido cierta disposición entre los antropólogos a postular un solo origen y difusión para los patrones políticos así como los elementos culturales... Un estado presupone que en cualquier localidad hay suficientes personas que tienen lo suficiente en común como para necesitar algún patrón de integración y coordinación sociocultural que sustituya a la comunidad popular. Cuando existan las condiciones para la estatalidad, las instituciones supracomunitarias comenzarán a aparecer, aunque pueden utilizar conceptos difusos como factores nucleantes. En los Andes Centrales,

un gran número de pequeños estados cristalizaron evidentemente en torno a los conceptos nucleantes del templo y del dios felino.

La Era Formativa fue panandina y, en un sentido más amplio, una cultura panamericana. Fue seguido en los Andes centrales por la aparición de estilos locales que sentaron las bases para la posterior Era de los Estados Locales Florecientes. La aparición del regionalismo probablemente se produjo cuando las tierras que se cultivaron por primera vez durante la Era Formativa estaban bien pobladas y cada región comenzó a desarrollar sus propias tradiciones y estilos distintivos. Las tradiciones panandinas no volvieron a aparecer hasta la Era de las Conquistas Cíclicas, cuando fueron difundidas por las conquistas imperiales más que por los procesos de libre préstamo cultural que operaron durante la Era Formativa.

Hay varias formas de agrupar los periodos durante los cuales se desarrollaron estados regionalmente distintivos. El esquema presentado en la Tabla 3 [p. 67] agrupa las culturas locales de la primera fase – Chanapata, Chiripa, Cavernas de Paracas tempranas, Salinar, Gallinazo, Chancay y Huaraz – en una Era de Desarrollo Regional porque el localismo se inició en este momento, e incluye las siguientes finales de las culturas Paracas, Nazca-A, Mochica, Pucura, Recuay-A y principios de Tiahuanaco en una sola era cuando los estados locales entraron en pleno auge. Habría alguna justificación para incluir la Era del Desarrollo Regional con la Era Formativa anterior, ya que todavía había algún desarrollo tecnológico y los estados aún no habían tomado forma completa. Sin embargo, parece mejor incluir estas culturas en una era separada para enfatizar la aparición del regionalismo.

La Era del Floreciente Regional, también llamada Clásica o Era de los Maestros Artesanos, se caracteriza por la producción de bienes, que a juzgar por todos los estándares, eran superlativos, especialmente aquellos hechos para las instituciones estatales. La cerámica modelada y pintada se produjo en una intrigante variedad de formas realistas y geométricas y se pintó en excelentes diseños de muchos colores. Las vasijas de la costa norte están modeladas y moldeadas en formas que muestran casas, plantas y animales, deidades y todo tipo de actividades humanas, incluso la vida sexual y sus aberraciones. Las vasijas pintadas, más características del sur, tienen mayores posibilidades pictóricas y representan intrincadas escenas de la vida cotidiana, la guerra y la religión... Los montículos, los templos, las obras de riego, los caminos y los puentes eran más grandes que en cualquier otro periodo. Las estructuras religiosas estaban ricamente decoradas con piedra tallada, estuco y pintura. Estos productos manifiestan un cuidado, esfuerzo e imaginación artística infinitos, pero no requirieron invenciones fundamentalmente nuevas.

El florecimiento cultural de esta época debe considerarse como un logro estatal o nacional más que como un logro popular. Las prácticas agrícolas, el patrón de la aldea, los tipos de casas y la cerámica doméstica y otros artículos domésticos eran muy similares a los de épocas anteriores. En la costa norte, donde se habían desarrollado estados fuertes con estructura de clases, los maestros artesanos producían productos especialmente finos para las instituciones militares y religiosas del estado, es decir, para las clases dominantes. Esta distinción entre productos domésticos simples y productos

estatales estéticos costosos se ha encontrado en todo el mundo en sociedades fuertemente estructuradas por clases”.

Básicamente en estas páginas, Steward formula las explicaciones funcionales y ecológicas en las que fundamenta su teoría del origen de la civilización hidráulica para los Andes Centrales. A continuación, Steward va a dotar de contenido a esta secuencia de etapas o eras de desarrollo cultural en los Andes Centrales con las evidencias arqueológicas de las culturas tempranas del Perú prehistórico. Por consiguiente, Steward cuenta con un ejemplo más con que corroborar la proposición nomotética de que en aquellas culturas donde se presentan los tipos hidráulicos, éstas tienden a evolucionar por rutas esencialmente análogas (Harris 1979: 592).

En el momento de describir el desarrollo del Estado andino a partir de los testimonios arqueológicos, Steward declara que se apoya en gran medida en la evidencia del valle norperuano de Virú, por cuanto su prehistoria “se conoce con mayor detalle quizás que cualquier otra localidad comparable en el mundo”:

“No solo contamos con información detallada sobre la sucesión de prácticas agrícolas, tipos cerámicos, formas de casas, tejido, metalurgia, montículos y otros restos materiales que van desde los niveles pre-Cerámicos más bajos del cerro Prieto y los sitios cercanos de Huaca Prieta hasta la época de la conquista española, sino que los estudios de Gordon Willey, en los que nos basamos mucho, han revelado los patrones de asentamiento desarrollados en cada periodo” (Steward y Faron 1959: 79).

Steward y Willey comparten lineamientos metodológicos y teóricos derivados del enfoque ecológico y funcionalista, por lo que existe una lógica compatibilidad; sin embargo, existe la probabilidad de que se caiga en un razonamiento circular, en tanto que Steward ideó los procedimientos y objetivos de los estudios de patrones de asentamiento de Willey y, por otra parte, los resultados de las investigaciones de éste vinieron a confirmar exactamente las tesis que el primero quería demostrar. De manera que en el epígrafe intitulado “Estados regionales florecientes: sacerdotes, guerreros y artesanos”, que en lo esencial corresponde al Estado multivalle mochica de Willey (1953: 397), Steward presenta en términos procesuales la interpretación funcionalistas y tecno-ecológicas de su colega:

“A lo largo de la costa norte y central del Perú, la planificación estatal, el control de los esfuerzos de construcción y la reglamentación del trabajo en masa se ven en los numerosos proyectos públicos gigantescos como montículos, templos, palacios y fortalezas. Estos, al igual que los sistemas de riego, indican claramente el control de la gestión y la integración sociopolítica de grandes poblaciones, aunque es imposible delimitar las

fronteras estatales en este momento. Cuando un valle estaba servido por un solo sistema de irrigación y sus principales puntos de entrada estaban protegidos por fuertes, se puede inferir que constituía una unidad política. Sin embargo, algunos estados pueden haber abarcado más de un valle, mientras que otros pueden haberse limitado a porciones de valles más grandes.

Una de las construcciones públicas más destacadas de esta época es el grupo de montículos de templos en Moche, cerca de Trujillo, que debe haber sido el centro religioso y administrativo de un estado excepcionalmente grande” (Steward y Faron 1959: 89).

“La evidencia del militarismo es paralela a la de la organización económica y religiosa en sus implicaciones sociológicas. Fuertes o castillos, algunos de ellos quizás sirviendo también como palacios y templos, fueron construidos en puntos estratégicos para proteger los valles y proporcionar lugares de refugio en tiempos de asedio. Claramente, un patrón de guerra de estado había reemplazado cualquier otro más temprano, patrones más simples de incursiones individuales por honores de guerra o botín. Las pinturas de cerámica muestran guerreros uniformados equipados con escudos, cascos, mazas con cabeza de metal, lanzas, lanzadores de lanzas y cuchillos semicirculares. Las mismas armas se han encontrado en sitios arqueológicos” (Steward y Faron 1959: 91).

Es más, Steward también recurre a las excavaciones de Strong y Evans en Huaca de la Cruz para reforzar su hipótesis del Estado mochica:

“Las funciones de los señores de la guerra y los sumos sacerdotes de la cultura regional floreciente se combinaron evidentemente en las mismas personas, ya que los entierros de estatus muestran que hombres prominentes fueron enterrados con armas y con equipo ceremonial. Un entierro lujoso encontrado por W. D. Strong en el Valle de Virú era evidentemente el del propio gobernante supremo. Además, la deidad más importante se representa con frecuencia en el arte realista como gobernante civil y jefe militar” (Steward y Faron 1959: 91).

De cualquier manera, las investigaciones de Strong y Willey en Virú estaban firmemente asentadas en la anterior tesis que sostenía la conquista de los mochicas del valle de Virú, es decir, aquella de Larco; y, por ende, cuando Steward caracteriza esta era Floreciente Regional – en la cual la cultura Mochica ocupa un lugar privilegiado –, debía integrar a cabalidad las interpretaciones realizadas por el arqueólogo peruano:

“Los patrones sociales, políticos y religiosos que marcan un estado plenamente establecido son claramente revelados por varios tipos de evidencia. Lo que no se puede inferir con seguridad de los templos y palacios, los entierros de estatus, los fuertes, los sistemas de irrigación y el patrón de asentamiento se ilustra de manera sorprendente y convincente en los diseños de cerámica y textiles de Mochica y Nazca. Las formas de vida modeladas y los cuadros pintados meticulosamente en vasijas son verdaderos libros fuente de la etnología contemporánea, que muestran no

solo formas realistas sino composiciones completas que representan actividades de subsistencia, guerras, ceremonialismo, señores y subordinados, asuntos domésticos e incluso actividades sexuales humanas. Muchos arqueólogos, entre ellos el peruano Larco Hoyle, cuya colección de cerámica Floreciente es insuperable, se han basado en el arte cerámico para reconstruir la cultura nativa. Sin embargo, hasta el momento, esta fuente de información apenas se ha raspado. Si se estudiaran sistemáticamente los miles de vasijas de Mochica y Nazca en los museos, la etnografía de estas culturas sería sorprendentemente completa (Steward y Faron 1959: 86-87).

Lo que resulta completamente sorprendente en este texto es la reivindicación de Steward respecto a hacer una reconstrucción etnográfica de la cerámica de las culturas peruanas, cuando Larco llevaba más de treinta años haciéndolo. Pero, además, lo que Steward posiblemente no sabía es que Larco nunca convino en considerar que los mochicas eran un Estado, de ahí que el recurso a las interpretaciones iconográficas larquianas se orienta a probar algo que éste nunca sostuvo. Verbigracia:

“El estado Mochica estaba estructurado internamente a lo largo de líneas de estatus y especialización ocupacional. La clase de sacerdotes guerreros tenía un estatus superior, como lo demuestran no solo sus entierros elaborados sino también sus representaciones pictóricas, dignatarios elaboradamente ataviados están sentados en taburetes o plataformas elevadas al abrigo del sol, mientras que las personas menores se arrodillan en reverencia ante ellos, sus cabezas bajaron y sus manos juntas. Los señores son transportados en literas por parejas de corredores o remolcados en balsas de balsa por nadadores.

Estos gobernantes dirigían los ejércitos, supervisaban las ceremonias y cazaban y pescaban para divertirse. Fueron implacables en sus demandas de obediencia y castigaron a los ofensores amputando sus labios, narices y pies, e incluso despellejándoles la cara y apedreando hasta la muerte en público. Las frecuentes representaciones pictóricas del dios supremo, un ser felino, dan una prueba más del respeto que se le otorga a su representante guerrero-sacerdote en la tierra. El dios está acompañado por varios animales antropomórficos asistentes: un lagarto es su sirviente, un perro su fiel amigo, un cormorán su ayudante de pesca, un búho su curandero, un halcón su escudero y un águila marina su transportador de sangre de sacrificio. La superestructura del estado debe haber consistido en una gran pirámide de nobles coronada por el gobernante supremo, el representante o encarnación del dios” (Steward y Faron 1959: 92-95).

Este texto es una fiel imagen de los relatos histórico-culturales que Larco escribió en el segundo tomo de “Los Mochicas” a partir de la lectura iconográfica de la cerámica, fundamentalmente en el apartado dedicado al gobierno. Y, por supuesto, a la hora de reconstruir la religión estatal mochica, Steward también acude a las interpretaciones iconográficas de Larco:

“Las concepciones religiosas en las que se basó el culto estatal Mochica reflejan una conciencia muy aguda de la naturaleza. Como en la religión sintoísta asiática y otras formas de adoración de la naturaleza, todos los seres vivos de la tierra, características naturales como las montañas, fueron deificados. La deidad suprema está representada como un anciano de rostro arrugado con colmillos y bigotes felinos. Como el dios felino Chavín, apareció tanto en forma humana como animal. Estuvo involucrado en todos los aspectos de la vida, ya que se le muestra como receptor de víctimas de sacrificio, como agricultor desgranando maíz, como pescador, médico, cazador y músico, intervino para asegurar la victoria en la guerra, y ayudó a humanos fecundidad. A veces tomó la forma de varios animales; o luchó contra los demonios animales que infestaban el mundo, como vampiros, cangrejos, peces, demonios del mar y varios espíritus con forma de dragón. Estas diversas representaciones revelan una creencia generalizada de que toda la naturaleza estaba llena de espíritus que, como los seres humanos, estaban comprometidos en una gran lucha entre ellos” (Steward y Faron 1959: 95).

Steward se ampara también en la evolución del simbolismo religioso en el arte prehistórico de la costa norte para sustentar que la divinidad felínica de Chavín se transforma en el dios estatal mochica, que no es otro que el Ai-Apaec de Larco:

“La prominencia de la deidad felina junto con la evidencia de conquista en algunas imágenes sugiere que los estados Mochica representan un resurgimiento de los conceptos más antiguos de Chavín-Cupisnique. Es, por supuesto, difícil de distinguir al estado a partir de la comunidad y la religión doméstica en la evidencia arqueológica. La deidad felina, sin embargo, es claramente el dios del estado. Es probable que en el culto local predominaran deidades y espíritus menores y más localizados. Finalmente, las prácticas chamánicas y las observancias rituales en puntos cruciales del ciclo de vida sobrevivieron a nivel familiar e individual (Steward y Faron 1959: 95-96).

En definitiva, Steward combina magistralmente las reconstrucciones histórico-culturales de Larco con las interpretaciones funcionalistas y ecológicas de Willey en un marco procesual de evolución del Estado andino. Y, efectivamente, su conclusión central es que en la costa norte del Perú se desarrolló una antigua civilización hidráulica a partir de sociedades y Estados teocráticos, y que tuvo un punto culminante durante la era de Florecimiento Regional:

“Un estado funciona en dos capacidades: primero, es una agencia integradora y coordinadora que atiende las necesidades de su gente; segundo, es una institución consumidora que demanda bienes y servicios del pueblo. En primera instancia, dispone que una parte del esfuerzo de las comunidades y clases que la componen se canalice hacia proyectos que benefician a todos. Un estado de riego planifica, crea y gestiona obras hidráulicas que aumentan el rendimiento de la tierra agrícola y permite cultivar nuevas tierras. Sin embargo, para hacer esto, debe diseñar una

organización política y una estructura de poder. En una era pre-científica, puede respaldar su poder con sobrenaturalismo, es decir, con una iglesia o culto estatal, y puede tener que emplear la fuerza militar si los grupos que busca hacer cooperar se resisten a los llamamientos racionales o sobrenaturales.

Una vez que se crean las instituciones estatales políticas, religiosas y militares, existen por derecho propio y por su propio bien, así como para servir al público. Clases especiales de personas – señores, sacerdotes, soldados o burócratas, según sea el caso – se identifican con las instituciones y funciones estatales y deben ser apoyadas por el público. En las civilizaciones de irrigación de la costa norte del Perú, los sacerdotes guerreros eran, en efecto, el estado” (Steward y Faron 1959: 100-101).

“Durante la Era de la Florecimiento Regional, los estados se desarrollaron internamente. La producción se expandió, la población aumentó, cada vez más individuos se volvieron especialistas y la estructura sociopolítico-religiosa quedó bien definida. Los logros técnicos y estéticos de la época fueron respuestas directas al estímulo de la elaboración estatal.

Hacia el final de la Era de la Florecimiento Regional, las condiciones del imperialismo comenzaban a aparecer. La agricultura de riego se había acercado a la máxima productividad en la mayoría de las regiones, las tecnologías básicas estaban plenamente establecidas y la población se había expandido casi al límite. Una gran parte del esfuerzo productivo se dedicaba a las instituciones estatales, el militarismo estaba fuertemente desarrollado y, si bien servía a la religión proporcionando víctimas para el sacrificio, también se había convertido en un instrumento del imperialismo (Steward y Faron 1959: 104).

En conclusión, Steward, aplicando su enfoque antropológico de la ecología cultural²²⁷ otorga una relevancia principal en el desencadenamiento del cambio cultural a la actuación de procesos económicos, tecnológicos y ecológicos – representados por los sistemas de regadío –, que se van a traducir en ciertos patrones sociopolíticos y religiosos, que en este caso se reflejan en el Estado arcaico andino. Una vez puesta en marcha la maquinaria estatal se produce este “florecimiento” en los distintos ámbitos sociales, religiosos y artísticos – construcción de templos, palacios y fortalezas cada vez más grandes, la fabricación de cantidades cada vez mayores de bienes y artículos de lujo y ceremoniales públicos más ostentosos –; pero, es el propio crecimiento estatal el que condiciona su desarrollo, por cuanto que una vez que la agricultura de riego no puede seguir manteniendo una alta capacidad productiva y los avances tecnológicos cesan, a la par que la población sigue aumentando, el propio Estado se ve desbordado, apareciendo

²²⁷ Por su parte Harris (1979: 567) clasifica la ecología-cultural como “la versión ecológica del materialismo cultural”.

entonces al final de la era de Florecimiento Regional este ascendente complejo de guerra secular que dará lugar al nacimiento de los imperios prehistóricos²²⁸. En este aspecto, amerita examinar la propia explicación de Steward:

“Aparentemente, sin embargo, ningún estado se ha contentado jamás con vivir dentro de su propia capacidad productiva, con permanecer en una condición de equilibrio económico y cultural o status quo. Cuando los gobernantes estatales finalmente han exigido todo lo que soportará el tráfico local, su único recurso es adquirir una parte de la producción de otros estados. Una sociedad primitiva depredadora puede llevar a cabo incursiones esporádicas contra sus vecinos y llevarse el botín a casa. Los estados más desarrollados, como los de los Andes Centrales, sin embargo, insisten en el acceso continuo y asegurado a sus vecinos como vasallos que pagan tributos, o expanden su propia estructura política e incorporan a sus vecinos en un imperio multiestatal” (Steward y Faron 1959: 101).

El final de la era de Florecimiento Regional coincide, de acuerdo a Steward, con una serie de conflictos internos entre los distintos pueblos de los Andes Centrales que se resuelven con la abrupta aparición de la cultura Tiahuanaco que conquista a todos y que se constituye como Imperio – concebido como una amalgama de Estados – (Steward y Faron 1959: 103-105). Con el Imperio Tiahuanaco, que representa un superior nivel de integración sociocultural al del Estado teocrático multicomunitario, se inicia la etapa en los Andes Centrales que Steward denomina “Conquistas Cíclicas: Imperios Prehistóricos” (Steward y Faron 1959: 103-104).

Finalmente, la hipótesis hidráulica de las civilizaciones antiguas de Steward fue confirmada para los Andes Centrales. Empero, ésta no deja de ser una teoría funcionalista sobre la estratificación social y el origen del Estado que Steward reformula sobre la base de evidencias arqueológicas seleccionadas entre casos de desarrollo cultural paralelos – “evolución multilineal” –. En todo caso, pese a que se presente bajo la etiqueta de ecología cultural, la hipótesis hidráulica corroborada y, por lo tanto, ya teoría hidráulica, es una variante sofisticada de las viejas teorías proto-funcionalistas del liberalismo económico del siglo XVII y XVIII y de las modernas teorías sociológicas funcionalistas que en conjunto movilizan una misma construcción teórica subyacente, a saber: el crecimiento demográfico permitió la producción de excedentes que

²²⁸ Asumiendo las teorías antropológicas de Steward respecto de la aparición en la era Floreciente Regional de un fenómeno de guerra secular, Willey (1953: 396) percibe esta influencia en momentos Gallinazo en un contexto de fuerte “nacionalismo” regional: “las evidencias indican un creciente y altamente competitivo nacionalismo en la costa norte y en otras partes del Perú en este tiempo, por lo que es lógico sospechar que los líderes de guerra empezaron a destacar en la sociedad Gallinazo”.

desencadenó la desigualdad social y la aparición de instituciones sociopolíticas destinadas a coordinar la producción económica cuya función facilitó la centralización del poder y la aparición del Estado, entendido éste como el más desarrollado medio instrumental de satisfacción de las necesidades materiales de sus individuos. Expresado en otros términos, todas las teorías funcionalistas comparten el postulado respecto a que el crecimiento económico es la causa del progreso social de la humanidad.

Concluyendo, las interpretaciones funcionalistas y ecológicas que formularon los miembros del Proyecto Valle de Virú, especialmente las de Willey (1953), fueron utilizadas por Collier (1960) y Steward (1960b) para demostrar que en los Andes Centrales existió en tiempos prehistóricos una civilización hidráulica. Cumplida esta premisa, aplicando su enfoque ecológico-cultural, Steward intentó demostrar que la formación y desarrollo de la civilización de regadío en el Perú prehistórico se podía explicar a partir de una teoría funcionalista del origen del Estado. De este modo, el origen, auge y colapso de la cultura Mochica se explicó dentro de un marco teórico general que presentaba la evolución de la civilización hidráulica en los Andes Centrales, desde las sociedades agrarias hacia los Estados teocráticos y finalmente hacia los imperios. Desde aquellos años de finales de los cincuenta, el modelo estatal, teocrático y militarista de organización sociopolítica de la cultura Mochica predominó en la Mochicología prácticamente sin modificaciones hasta finales de los años ochenta con el descubrimiento del Señor de Sipán. El nuevo paradigma funcionalista asociado a las teorías hidráulicas sobre el origen del Estado en los Andes Centrales se había fusionado con eminente éxito al viejo paradigma histórico-cultural de los mochicas de Larco.

Si en la década de los treinta y cuarenta la costa norte se significó en la arqueología occidental como un área primordial para el estudio de las culturas arqueológicas y del cambio cultural, los años que sucedieron al Programa Virú se pueden considerar como un periodo de transición. La autoridad de las investigaciones de Larco y de los miembros del Proyecto Valle de Virú parecían haber resuelto la anterior incertidumbre en cuanto al desarrollo cultural en la costa norte, y la publicación, por parte de Larco, de las diversas monografías dedicadas a las culturas norcosteñas consolidaron la imagen de una región suficientemente explorada y conocida en su pasado prehispánico.

La mayoría de los arqueólogos norteamericanos abandonaron el estudio de la costa norte y enfocaron sus trabajos hacia otras zonas del Perú con la intención de dedicarse a otras problemáticas y hallar las evidencias que reforzasen sus marcos cronológicos (Bennett y Bird 1964). Así, Bennett excavará en Wari en la sierra central; Strong en Cahuachi en la costa sur; y Rowe centró sus investigaciones en la cuenca de Cusco. De los participantes del Proyecto Virú, únicamente Collier pareció interesado en continuar sus estudios en la costa norte, en el valle de Casma, relacionados con la aparición de la agricultura y de los sistemas de regadío.

Cuando en 1948, Bennett (1948: V) auguraba el inicio de “una nueva era en el campo de la arqueología peruana”, no imaginaba que esos próximos años iban a presentarse especialmente complicados debido a la reorientación académica de las autoridades arqueológicas peruanas que tendieron a incrementar su política de restricciones a los proyectos de investigación extranjeros. La muerte de Tello, acaecida en 1947, provocó la sucesión en la dirección del “Museo Nacional de Antropología e Historia” en la persona de Rebeca Carrión Cachot, quien orientó sus esfuerzos a estimular y apoyar la decaída arqueología nacional (Schaedel y Shimada 1982: 361). Ese periodo en la arqueología del Perú se caracterizó, según palabras de Kaulicke (1998b: 172), por un marcado nacionalismo.

²²⁹ Con el título de este epígrafe se pretende hacer un pequeño homenaje a Larco, por cuanto cerró el primer tomo de “Los Mochicas” con un pequeño apartado que nominó “Colofón”.

Pese a todas estas circunstancias, en esos años de la década de los cincuenta, hubo diversos investigadores extranjeros como Paul Kosok (1965), Gerdt Kutscher (1955: 12), Edward P. Lanning (1967) o Richard P. Schaedel (1951a; 1951b), quienes motivados por conocer la aplicabilidad de los métodos arqueológicos del Proyecto Valle de Virú y, en especial, de las interpretaciones funcionalistas y del enfoque ecológico-cultural, se lanzaron por toda la costa norte en busca de reconstruir diversos patrones de las culturas norcosteñas. En este sentido, las tesis hidráulicas del origen del Estado en la costa norte tuvieron a corto plazo un importante éxito.

En cuanto a Larco, en los años cincuenta ya se encontraba en Lima ocupado en sus quehaceres empresariales y en los trabajos de adecuación del nuevo Museo Rafael Larco Herrera. En cualquier caso, Larco siempre se sintió arqueólogo y aunque debió sentirse orgulloso de la repercusión internacional que alcanzaron sus mochicas, tampoco lo manifestó en sus postreras publicaciones a las que dedicó también sus últimos años de vida. El peso de Larco entre el círculo arqueológico que trabajó en la costa norte, especialmente entre los estadounidenses, era muy grande y su legado interpretativo contaba con una sólida y amplia aprobación. Por eso no es de extrañar que si Larco conoció la obra de Steward y Faron “Natives Peoples of South America”, no le importase que interpretasen a su cultura Mochica como un Estado teocrático de regadío. Lo que, con certeza es seguro es que no debió mostrarse de acuerdo con que Steward y anteriormente Willey adjudicasen la condición de Estado – pese a ser incipiente – a Gallinazo, es decir, a su cultura Virú. De haber existido un Estado prístino u original en los Andes Centrales ese debió ser el de los mochicas. Sea como fuere, lo cierto es que ha sido la cultura Mochica la que ha pasado a la posteridad por reconocerse como el primer Estado que se originó en América del Sur y ello se debe principalmente a la obra de Larco. A pesar de todo, en su última gran publicación de 1966, “Perú”, a la hora de describir y caracterizar a la cultura Mochica, Larco (1966: 94) siguió sin referirse a ésta como Estado, y persistió en sus clásicas interpretaciones de corte histórico-cultural:

“La cultura Mochica alcanzaba su apogeo en el Valle de Chicama, Santa Catalina [Moche] y Virú. Es en aquellos Valles donde descubrimos la mayor cantidad de Mochicas I y II, y en Virú, algunos. En Virú, Chao, Santa y Nepeña se encuentran el Mochica III, IV y V. Esto confirma que los Mochicas habían desarrollado y tomado impulso en los dos primeros periodos que están demarcados en la cerámica y con posterioridad los Mochicas se extienden convirtiéndose en una unidad política poderosa, gobernada por altos dignatarios que manejaban los destinos del régulo, y por jefes regionales, como puede verificarse en los vasos-retrato que hemos

encontrado. Algunos de éstos están diseminados por todo el territorio y otros en algunos Valles o en determinados sectores de los mismos Valles”.

Para Larco (1966: 210) el único Estado que existió en el antiguo Perú fue el Estado socialista Inca.

Dos años después de la muerte de Larco, acaecida en 1966, Clifford Evans (1968) redactó el obituario profesional de Larco en donde le adjudicaba el privilegio de ser, junto con Uhle, Tello y Kroeber, uno de los grandes pioneros de la arqueología peruana. Larco tuvo el respeto y admiración profesional tanto de arqueólogos nacionales como extranjeros por su incesante labor arqueológica y pedagógica; pero, además, se ganó el cariño de todos aquellos que se aproximaron a él por su cálida hospitalidad a la hora de recibir y organizar encuentros, eventos y reuniones científicas en su Hacienda de Chiclín, sede del Museo Arqueológico Rafael Larco Herrera (Bennett 1950: 6; Strong y Evans 1952: VII; Willey 1953: XXI).

Hay que admitir que la Mochicología tal como es hoy se debe a la extraordinaria labor en la investigación arqueológica de Larco, quien, además, fue un hombre emprendedor, trabajador, culto, inteligente y honesto que supo trasladar esa personalidad, carácter y espíritu a su criatura intelectual, la civilización de los Mochicas. Los mochicas fueron un pueblo de artistas de aguda inteligencia y gran temperamento artístico, de hombres justos y severos, respetuosos con sus señores a los que reverenciaban, de gran sensibilidad y espíritu fino, pero también guerreros de gran valor y destreza, laboriosos y de gran capacidad de empresa, forjadores de una religión tan bella y perfecta que alcanzaron el monoteísmo y, en definitiva, los hombres que levantaron una civilización que no tuvo igual en el Perú prehistórico²³⁰.

Alcanzado este punto, es del todo justo contrastar la caracterización cultural de los mochicas de Larco con la formulación de Civilización que hizo el antropólogo evolucionista Edward B. Tylor (1977: 41-42) en su celeberrima obra de 1871 “Primitive Culture”:

“Los principales criterios de clasificación son la ausencia o la presencia, el alto o el bajo desarrollo, de las artes industriales, especialmente de la elaboración de los metales, de la manufactura de instrumentos y cerámicas,

²³⁰ Para completar este retrato que Larco (1966: 99) crea de los mochicas, merece la pena rescatar una última cita: “Me queda sólo anotar que el hombre fue amo y señor del hogar. Llevaba las más vistosas joyas y los mejores trajes. La mujer, humilde, hacendosa, estaba encargada del trabajo pesado y laborioso. Cuidaba de los niños, mientras el esposo conquistaba pueblos y se dedicaba a engrandecer el régulo de los Mochicas”.

de la agricultura, de la arquitectura, etc., la amplitud del conocimiento científico, la precisión de los principios morales, el carácter de las creencias y ceremonias religiosas, el grado de organización social y política, y así sucesivamente. Por lo tanto, sobre la base concreta de los hechos comparados, los etnógrafos pueden establecer, al menos, una escala aproximativa de la civilización...

Desde un punto de vista ideal, la civilización puede ser considerada como el perfeccionamiento general de la humanidad mediante una más alta organización del individuo y de la sociedad, hasta el punto de promover simultáneamente la bondad, el poder y la felicidad del hombre. Esta civilización teórica se corresponde, en no pequeña medida, con la civilización actual, tal como resulta de la comparación del salvajismo con el barbarismo, y del barbarismo con la moderna vida ilustrada. Esto es especialmente cierto si solamente se tiene en cuenta la cultura material e intelectual. El conocimiento de las leyes físicas del universo y su concomitante facultad de adaptar la naturaleza a los fines propios del hombre son, en conjunto, muy bajos entre los salvajes, medianos entre los bárbaros, y muy altos entre las modernas naciones ilustradas. Así, una transición desde el estado salvaje al nuestro sería, prácticamente, ese mismo progreso de la destreza y del conocimiento, que es un elemento principalísimo en el desarrollo de la cultura”.

Efectivamente, los mochicas fueron la civilización más grande del antiguo Perú.



Figura 60. Cuadro que representa a Rafael Larco Hoyle, padre de los mochicas (<https://www.museolarco.org/coleccion/>).

Parte tercera:

Discusión y Conclusiones

ANÁLISIS, VERIFICACIÓN Y DISCUSIÓN: LA DEGENERACIÓN DEL PARADIGMA HISTÓRICO-CULTURAL-FUNCIONALISTA DE LA MOCHICOLOGÍA

“La dirección de la ciencia está determinada fundamentalmente por la imaginación humana creadora y no por el universo de hechos que nos rodea. La imaginación creadora probablemente hallará nueva evidencia corroboradora hasta para el más absurdo programa si la búsqueda tiene el ímpetu suficiente. Esta búsqueda de nueva evidencia confirmadora es enteramente permisible. Los científicos sueñan fantasías y después emprenden una caza muy selectiva de hechos nuevos que se ajusten a aquellas fantasías. Este proceso puede describirse como “la ciencia creando su propio universo”.
Imre Lakatos (1989: 131)

“Al pasar de los años quedó en el olvido que el pueblo llamado “los mochica” fue la creación del prestigioso precursor de la arqueología nortea, Rafael Larco Hoyle, y que no existe fuente escrita alguna que confirme su existencia
Krzysztof Makowski (2008: 61)

1. POSICIÓN TEÓRICA DE LA MOCHICOLOGÍA DURANTE EL PERIODO CLASIFICATORIO-HISTÓRICO

La posición teórica de la Mochicología desde sus orígenes y durante la mayor parte del periodo clasificatorio-histórico fue la estrategia de investigación arqueológica que se conoce como enfoque histórico-cultural. La arqueología histórico-cultural nació a fines de siglo XIX en Europa central y del norte como reacción a una arqueología evolucionista y se trasladó al continente americano de la mano de dos grandes figuras que cambiarían el rumbo que habrían de tomar sus respectivas disciplinas científicas, Max Uhle en la arqueología y Franz Boas en la antropología. En los Estados Unidos la arqueología histórico-cultural se consolidó a principios del siglo XX como uno de los métodos específicos de la corriente antropológica del particularismo histórico y con el

objetivo específico de ofrecer reconstrucciones históricas a los fenómenos culturales del pasado. El procedimiento epistemológico del particularismo histórico tal como lo concibió Boas era radicalmente empirista²³¹, en el sentido de que entendía que los datos empíricos son inequívocos y nunca ambiguos, de tal manera que mediante la minuciosa recolección y acumulación de informaciones se podía alcanzar todo conocimiento. Para Boas, este era el paso inicial y fundamental del método histórico-cultural, cuya aplicación posibilitaba en un segundo momento la reconstrucción de aspectos parciales de la vida cultural de los pueblos y, en última instancia, la determinación de las causas históricas y de los procesos psicológicos que condujeron a la formación de las costumbres en cuestión. En este sentido, un arqueólogo novel como Larco asimiló perfectamente el método histórico-cultural etnológico y lo aplicó desde un inicio a sus investigaciones arqueológicas.

El dominio teórico en la arqueología histórico-cultural no se orientó hacia la comprensión científica de los procesos históricos, por cuanto participaba del supuesto ontológico que negaba las explicaciones causales o leyes generales de la historia, de manera que la iniciativa teórica quedo subordinada al ejercicio hermenéutico sobre los restos materiales que descansaba en la autoridad del arqueólogo (Harris 1979: 291; Lull y Micó 1997: 120-121). Así pues, estas primeras generaciones de arqueólogos norteamericanos provenientes del particularismo histórico – v.g. Alfred V. Kidder – se dedicaron esencialmente a la elaboración de complejos artefactuales que identificaban culturas arqueológicas y hacia la ordenación de éstas en un marco temporal y espacial; mientras, aquellas facetas culturales alejadas de la esfera subsistencial o tecnológica como la organización social o el mundo simbólico y de las creencias se interpretaban a partir de analogías etnográficas y etnohistóricas que hacían referencia a estereotipos idealistas y psicologistas que describían la personalidad o idiosincrasia cultural de cada pueblo estudiado – v.g. carácter “belicoso” o “pacífico”; “laborioso” o “conformista”, etc. – (Lull y Micó 1997: 119). En todo caso, como la investigación arqueológica se concentró básicamente en los templos, palacios, tumbas suntuarias, cerámica ritual y funeraria, etc., esta visión idiográfica de las culturas era tan sólo el reflejo de los testimonios materiales de las élites sociales y políticas. Este tipo de interpretaciones

²³¹ La actitud científicista del particularismo histórico está perfectamente representada en la concepción empirista ingenua del filósofo inglés Francis Bacon (1561-1626): “todavía no se ha buscado ni acumulado la cantidad de observación en número, clase y firmeza necesarios y suficientes para informar al entendimiento” (Harris 1979: 249).

histórico-culturales de corte idealista y psicologista abundan en Larco, para quien una de las preocupaciones esenciales era desvelar el “alma mochica”, algo que sólo se podía llevar a cabo a través de un profundo estudio intuitivo de las vasijas mochicas; además, para Larco los testimonios materiales de la cultura Mochica representaban en su conjunto al pueblo mochica, de ahí su intención de aproximarse en la medida de lo posible al carácter, la personalidad y el espíritu de sus gentes.

Sin embargo, en la arqueología histórico-cultural no se produjo una orfandad teórica debido a que los arqueólogos interesados en los problemas tradicionales del pasado arqueológico, como los orígenes de las civilizaciones antiguas, tornaron su vista hacia aquellas corrientes de las ciencias sociales que sí contaban con un programa teórico que atendía a cuestiones relativas al acontecer histórico y el cambio cultural; entre éstas, cabe destacar el difusionismo de la escuela etnológica de Viena de Fritz Graebner y Wilhelm Schmidt, el materialismo histórico de la sociología marxista, el evolucionismo social de Herbert Spencer o la sociología funcionalista francesa de Émile Durkheim. Como resultado de ello, la arqueología histórico-cultural no pudo desembarazarse del evolucionismo y de su creencia en una ley del progreso de la humanidad, por cuanto todos estos enfoques filosóficos, sociológicos o antropológicos participaban en mayor o menor medida de esta idea. Por ende, el origen, desarrollo y cambio de las culturas humanas en la arqueología histórico-cultural también se asimiló a esquemas organicistas que reconocían fases “formativas”, de “madurez”, de “apogeo” y de “ocaso” y cuyo dinamismo se explicaba a partir de conceptos de índole biologicista que apreciaban un auge cultural cuando se observaban elementos materiales más elaborados tecnológica o estilísticamente y diagnosticaban síntomas de decadencia cultural cuando ciertos componentes materiales degeneraron en su factura (Lull y Micó 1997: 120). Esta concepción vitalista de las culturas está muy presente desde un principio en la reconstrucción histórico-cultural que formula Larco de los mochicas, en donde las fases estilísticas de la cerámica mochica se interpretan como resultado del desarrollo orgánico de la propia cultura Mochica. Es más, los marcos cronológicos de etapas que elaboró Larco, desde su primer “Ensayo de cronología de las culturas costeñas” aparecido en el primer volumen de “Los Mochicas” de 1938 hasta su “Cronología arqueológica del norte del Perú” de 1948, muestran una clara concepción evolucionista de corte organicista, con épocas de formación, evolución, auge, fusión y declive – Larco (1963: 11) emplea el término eclipse –, cada una de las cuales exhibe su

propia secuencia orgánica a través de un periodo inicial, medio y último. Es por ello que la cultura Mochica ocupa toda la época Auge.

Mientras que la sociología y antropología moderna buscaban en la arqueología la confirmación empírica de una supuesta ley universal de la evolución cultural, por su parte, la arqueología se servía de la caracterización sustantiva de los estadios evolutivos para llenar de significado social los conjuntos de artefactos clasificados en tipos, de ahí que aquellas culturas arqueológicas en las que se apreciaban ciertos rasgos análogos a la caracterización de los modernos Estados occidentales – cumbre del desarrollo evolutivo humano – se las designaba como “altas culturas” o “civilizaciones antiguas” (Lull y Micó 1997: 118). Y Larco, desde muy pronto, supo ver que la arqueología le podía proporcionar las herramientas conceptuales adecuadas para afrontar la principal misión que se marcó cuando se hizo cargo de la colección cerámica de su padre: corroborar el estatuto de civilización para los mochicas.

Desde una perspectiva de la filosofía de la ciencia, el eclecticismo teórico de la arqueología histórico-cultural es el reflejo de un conflicto epistemológico que opera en la actitud positivista de las modernas ciencias sociales y que se halla en las raíces del proceso de construcción de la racionalidad moderna, a saber, el intento de obtener un conocimiento objetivo de la realidad social a través de un patrón de racionalidad vinculado inexorablemente con un principio de subjetividad (Criado 2012: 51, 55). Así pues, cabe reconocer un desdoblamiento epistemológico en la arqueología histórico-cultural que afecta a los dominios de lo que en filosofía de la ciencia se conoce como los contextos de “descripción empírica” y de “reconstrucción racional” de la actividad científica (Broncano 1998: 62): por un lado, en el contexto de descripción empírica resulta hegemónica la posición empirista y objetivista derivada de la implantación de un positivismo preteórico, según el cual la reconstrucción del pasado se producirá inductivamente en el momento en que poseamos información suficiente correspondiente a todos los órdenes y dimensiones posibles; por otro lado, en el contexto de reconstrucción racional prima la necesidad de introducir un planteamiento hermenéutico y subjetivista que se reserva básicamente a la interpretación de aquellos ámbitos inmateriales, como la organización social y política, la religión o la ideología, y cuyo conocimiento debe producirse desde una lógica deductiva implementada por la teoría antropológica, sociológica, histórica o filosófica (Lull y Micó 1997: 117-121; Criado 2012: 24). Si se atiende a Larco, parece claro que el contexto de reconstrucción racional a partir del cual fundamentó sus tesis no procedía directamente de las diversas escuelas

de las ciencias sociales, sino que se encontraba en las informaciones etnohistóricas y, fundamentalmente, en los estudios histórico-arqueológicos llevados a cabo por Horacio Urteaga.

La estructura dual del saber arqueológico de la corriente histórico-cultural representa también un contraste de racionalidad científica entre la práctica y la interpretación arqueológica. Por una parte, la práctica arqueológica asume unos criterios realistas de correspondencia entre la realidad observable y la verdad objetiva – teoría de la correspondencia –, y otorga una naturaleza objetiva al mundo real por el que puede ser conocido científicamente mediante el uso de la razón y la experiencia directa; pero, por otra parte, la teoría interpretativa de orientación idiográfica y relativista supone el predominio del sujeto-interprete sobre el objeto de conocimiento, en la medida que el criterio de verdad reside en la subjetividad de cada investigador (Lull y Micó 1997: 110, 121; Gándara 2011: 107, 141). Esta incompatibilidad o incoherencia estructural entre un componente empírico-metodológico que opera en la práctica arqueológica y un componente hermenéutico-teórico que opera en la práctica teórica es consubstancial a la arqueología histórico-cultural²³², por cuanto que el primero no proporciona los procedimientos metodológicos y las bases conceptuales para la generación de conocimiento y teorías, que deben ser contrastadas y validadas racionalmente en esa última esfera. No obstante, este desajuste epistemológico entre las prácticas arqueológica y teórica en la arqueología histórico-cultural se pudo reconciliar con la fundamentación subjetiva de la racionalidad en la interacción entre objeto-sujeto que se encuentra en el núcleo epistemológico de este positivismo preteórico, de modo que es durante el propio proceso de interpretación subjetiva de los datos efectuados por el arqueólogo que el conocimiento es validado a partir de la propia teoría que lo genera y cuya base empírica es externa al ámbito de la investigación arqueológica. Dicho de otro modo, en la medida que la observación del objeto es en general neutra y confiable en relación con la teoría – como sustenta este positivismo preteórico –, la propia experiencia proporcionará los fundamentos necesarios para que el sujeto (el investigador) pueda construir racionalmente los enunciados teóricos que justifiquen con

²³² Ciertamente esta paradoja epistémica, si bien es producto de la génesis de la arqueología histórico-cultural, se halla en el núcleo de los debates epistemológicos que alumbraron la “Nueva Arqueología” en la década de los sesenta del siglo XX. Incluso, a día de hoy, esta dialéctica continúa entre las diferentes versiones de la arqueología post-procesual. El propósito final de este debate epistemológico en la arqueología sería la construcción de una teoría arqueología propia que se atenga a la especificidad de la naturaleza del conocimiento y del método arqueológico.

veracidad la realidad del objeto (Gándara 2011: 105-106). El resultado es que el método de conocimiento en el que se basa la arqueología histórico-cultural es la descripción tradicional, en la que una relación pormenorizada de los fenómenos analizados se considera un modelo suficiente de representación veraz del acontecimiento histórico, y en el que la certeza de los enunciados e hipótesis se comprueba a través de una descripción congruente de la problemática analizada. Para la arqueología histórico-cultural, tal como señala Criado (2012: 61), “describir era conocer”, y justamente ese fue el procedimiento que usó Larco para aproximarse a la historia perdida de sus mochicas, una descripción minuciosa y completa de la cerámica con el fin de extraer toda la información disponible de sus facetas vitales.

En definitiva, por sí solo el método tipológico y descriptivo adoptado por la arqueología histórico-cultural no podía satisfacer teóricamente sus metas cognoscitivas principales que eran la reconstrucción histórica de las sociedades del pasado y el establecimiento de genealogías que permitiesen enlazar las poblaciones de las modernas naciones-estados con sus antecedentes sociales prehistóricos. Sin embargo, fueron los principios ontológicos fundados en las leyes de la evolución y el progreso humano y concebidos como una teoría – sociológica, antropológica, histórica o filosófica – acerca de la realidad social, los que dotaron de sustento teórico para poder interpretar racionalmente (aunque no objetivamente) las inferencias arqueológicas. Esta coyuntura no debería resultar extraña, porque si algo ha reivindicado la filosofía de la ciencia es que lo que cuenta como hecho y como objeto está condicionado a partir de cada concepción del mundo, en tanto en cuanto que la ontología, lo que hay en el mundo, no es independiente de los marcos conceptuales bajo los cuales los seres racionales interactúan con la realidad para conocerla y transformarla.

Si se procede a un análisis de la lógica estructural del saber arqueológico en Larco, se puede apreciar palmariamente que es la ontología²³³ – la teoría de cómo es la realidad – la que posee una preponderancia a la hora de producir conocimiento; y, asimismo, se puede observar que sus procedimientos metodológicos – la teoría del

²³³ Gándara (2011: 78) sostiene que los supuestos ontológicos que se presentan en la arqueología son de tres tipos: “sobre la naturaleza de lo social/cultural, sobre la naturaleza del hombre y sobre la naturaleza del registro arqueológico. En el caso de la arqueología estos supuestos ontológicos serán sobre la naturaleza de la cultura o la sociedad, sobre la naturaleza humana y sobre la naturaleza del registro arqueológico. En conjunto, estos supuestos determinan en buena medida no solamente el rango de teorías sustantivas que generará la posición teórica, sino incluso, como espero haber mostrado, el conjunto de procedimientos técnicos a emplear”.

método – sirvieron adecuadamente para conocer esa realidad pretérita a la que pretendió acceder. Pero esto no implica que la epistemología – teoría del conocimiento – que despliega Larco, a saber, la relación que existe entre la realidad y su conocimiento, sea compatible con su ontología y con su metodología; de hecho no lo son, y, en gran medida, es debido al desajuste epistémico de la arqueología histórico-cultural, pero también a que, recurriendo a términos de Criado, los horizontes de subjetividad sobre los que Larco contextualiza sus interpretaciones arqueológicas son exactamente los mismos que sus patrones de racionalidad.

En este punto, parece conveniente presentar un ejemplo. La teoría de Larco que demuestra una completa compatibilidad entre ontología, epistemología y metodología, o dicho de otro modo, una coherencia entre los contextos de descripción empírica y de reconstrucción racional, es aquella del sistema ideográfico de escritura sobre pallares de los mochicas y, precisamente, a día de hoy no cuenta con el favor o la aprobación de los mochicólogos. Esto fue así porque apareció otra teoría que explicaba de manera más adecuada las evidencias y, lo que es más importante, contaba con mayor sustento empírico. Y, sin embargo, aquellas teorías de Larco que contienen una importante carga ontológica, como el retrato psicológico de la personalidad que elabora de los mochicas – en este caso particular, una ontología cultural y de lo humano – o, inclusive, el monoteísmo mochica, no pueden ser refutadas empíricamente. Esto ocurre porque los supuestos ontológicos no pueden ser objeto en la arqueología de investigaciones empíricas y, por ende, no pueden refutarse ni confirmarse²³⁴.

No obstante, la revelación de estos problemas epistemológicos de la arqueología histórico-cultural puede llevar a la conclusión errónea del fracaso en la empresa científica que emprendió Larco. Pero no hubo tal fracaso; el papel trascendental de Larco en la Mochicología no sólo se debe atribuir a que fue quien descubrió la cultura Mochica – su reconocimiento respecto a otras tradiciones culturales y su caracterización –, sino a que abordó, de acuerdo al enfoque arqueológico de su época, todas las exigencias empíricas, conceptuales y teóricas – definición de un marco temporal y espacial para los mochicas y la reconstrucción de su desarrollo histórico – para sentar las bases de un conocimiento científico. Así pues, Larco no hizo sino aplicar una

²³⁴ De acuerdo a Gándara (2011: 95): “Dado que las ontologías, en tanto elementos del discurso metafísico, no se pueden “comprobar” ni “refutar” en sentido estricto, sino sólo criticarse de manera racional y por referencia a sus congruencias éticas y políticas, el asunto es entonces estar cuando menos claro de dichas consecuencias”.

ontología, una epistemología y una metodología conformes a ese positivismo preteórico que regía en aquellos días en las ciencias sociales, y que estaba tras la constitución de la arqueología histórico-cultural. Esta posición corresponde, según Gándara (2011: 108), a “la teoría de la verdad como éxito pragmático”, y asumiendo este criterio cabe admitir que el cuerpo teórico que Larco formuló para llegar a conocer a sus mochicas estaba plenamente validado en la medida que correspondía a la consideración de las propiedades y la naturaleza de la realidad social estudiada que se tenía en ese momento. Ciertamente es que con el programa neopositivista en la filosofía de la ciencia implantado por el “empirismo lógico” en la década de los años treinta del siglo XX el tipo de conocimiento científico que produjo Larco hubiese quedado estigmatizado por subjetivista e idealista, ya que no podía acreditarse como verdadero a la luz de las evidencias observacionales. Empero, tras la crisis del neopositivismo²³⁵ a mediados de siglo XX, un grupo de filósofos de la ciencia de la escuela del realismo científico, entre los que cabe destacar a Karl Popper o Hilary Putnam, afirmaron que las propuestas epistemológicas del empirismo lógico se equivocaban al establecer una tajante distinción entre observación y teoría, en tanto en cuanto la observación está influida por la teoría y, de hecho, el que algo sea teórico depende del estado del conocimiento de ese momento y, en particular, de nuestras posibilidades de observarlo (Chalmers 1984: 56-57; Gándara 2011: 38). Por consiguiente, desde la propia filosofía de la ciencia se comenzó a rechazar el criterio de verdad para evaluar las teorías o cuerpos de teorías; en cambio, se concedió la posibilidad de que dado que la certeza era imposible y que nunca se podría aseverar lícitamente que una teoría es verdadera, en cambio, sí se podía afirmar con optimismo que una teoría – o cuerpos de teorías – es la mejor disponible o que es mejor que cualquiera de las que han existido antes (Chalmers 1984: 59; Gándara 2011: 107). Así pues, en las últimas décadas del siglo XX han proliferado las propuestas instrumentalistas o pragmatistas de la filosofía de la ciencia que sostienen que el progreso científico se trataría de una noción diacrónica que incorpora tanto la referencia a un objetivo – o a un conjunto de objetivos –, como una clasificación empíricamente sustentada del grado en que han sido fructíferos los diversos esfuerzos en la realización de esos objetivos.

²³⁵ El filósofo argentino contemporáneo Mario Bunge (1999: 438) sostiene que el “neopositivismo” fracasó al no poder dar una “explicación fidedigna de la ciencia, ni de la natural ni de la social”.

Cabe admitir que resulta sumamente interesante examinar la Mochicología desde la posición epistemológica de la corriente pragmatista de la filosofía de la ciencia y, en concreto, la que representa Larry Laudan. Para Laudan (1993: 25, 35), el objetivo central de la ciencia es el de llegar a elaborar teorías eficaces para resolver problemas, de tal forma que habría que reconocer que una actividad científica está haciendo progresos cuando se acerca a la realización de sus fines más que en una situación previa; o expresado más sencillamente, la ciencia progresa cuando se generan sucesivas teorías que puedan resolver más problemas que las teorías anteriores (Laudan 1986: 23, 40). Por lo tanto, desde esta perspectiva pragmatista sólo cabe sostener que en su momento las investigaciones arqueológicas que emprendió Larco supusieron un enorme progreso científico en el conocimiento arqueológico de las culturas prehistóricas peruanas, sólo a la altura de otro gran prócer de la arqueología peruana como Julio C. Tello.

En conclusión, se debe poner en valor la figura de Larco como arqueólogo y científico, puesto que cumplió cabalmente con los objetivos cognoscitivos exigidos a una investigación arqueológica dentro de la corriente histórico-cultural imperante a principios de siglo XX: la reconstrucción cultural e histórica de los mochicas a partir de sus testimonios arqueológicos; la formulación de un conjunto coherente de teorías que interpretaban la mayoría de los aspectos vitales de los mochicas; y, en última instancia, por alcanzar su propósito de elevar a la cultura Mochica a la categoría de alta cultura o antigua civilización del Nuevo Mundo. Ahora bien, este reconocimiento a la figura y la labor de Larco no es óbice para admitir que parte de su éxito residió en que en ese momento sus tesis y reconstrucciones histórico-culturales no encontraron una alternativa teórica con la que poder competir para contrastar su adecuación empírica y conceptual. Pero la ausencia de propuestas teóricas alternativas en absoluto minusvaloran el trabajo y los logros de Larco, dado que fue el descubridor-creador de los mochicas, quien poseía la más grande colección de cerámica mochica del mundo, el que realizó mayor número de excavaciones en la costa norte y quien con sus trascendentes descubrimientos se ganó un destacado prestigio profesional tanto a nivel nacional como internacional.

En todo caso, el pragmatismo epistemológico de Laudan (1993: 46) plantea una sugerente controversia acerca de la génesis de las teorías científicas y de los tradicionales modelos empiristas de contrastación-confirmación – que relacionan

evidencias con hipótesis –, que cabe reconsiderar en relación con el éxito alcanzado por Larco con su reconstrucción-histórico cultural de los mochicas:

“La capacidad de una teoría para resolver precisamente los problemas para cuya resolución fue inventada, no constituye en general una prueba muy potente de esa teoría, ni tampoco un indicador muy bueno de lo fiable que resulta la teoría, ni de lo preparada que está para someterse a nuevas ampliaciones y aplicaciones”.

El análisis epistemológico de las teorías científicas de Laudan (1993: 37-46) propone que se debe discernir entre las cosas que una teoría explica y las instancias confirmadoras de una teoría y que, por lo tanto, no se debe inferir necesariamente que la observación de ciertos fenómenos que apoyan una teoría se constituya como evidencia para la comprobación empírica de ésta. Asumiendo los postulados de Laudan es factible cuestionar que algunas de las evidencias que se usaron para ratificar el grado de civilización de los mochicas, no constituían en sí mismas casos suficientes de confirmación empírica de sus teorías, porque básicamente eran consecuencias empíricas de dichas teorías y, por consiguiente, no exhibían otra función que no fuera la de verificarlas. El ejemplo más palmario de evidencia, constituida como consecuencia empírica de una hipótesis, que se identifica en Larco (1939: 85-124) es la atribución de pictografías sobre pallares como sistema de escritura ideográfica de los mochicas. Para Larco (1939: 85) era indispensable contar con pruebas de que los antiguos peruanos y, en concreto, la civilización mochica poseía escritura, dado que las “civilizaciones se forjan cuando... conservan una historia que constantemente reviva el pasado, refleje el presente y deje entrever el porvenir”. Sin embargo, más controvertible es la formulación por parte de Larco de una cronología cerámica concebida, a partir de una serie de rasgos estilísticos seleccionados y sin haberse contrastado por ningún método arqueológico, con el propósito concreto de reflejar su propia comprensión histórica del desarrollo de la cultura Mochica. Con relación a este asunto, amerita transcribir lo dicho por Laudan (1993: 81):

“Si alguien desafía nuestra hipótesis y nos exige que la sometamos a contrastación, no quedará muy satisfecho si le volvemos a presentar la misma información que sirvió como dato de apoyo inicial para generar la hipótesis con la que comenzamos... Para que una contrastación sea una contrastación debe configurarse a partir de muestras diferentes de las utilizadas para proyectar la hipótesis”.

Concretando, el hecho de que se encontrase cerámica mochica de la fase III y IV en el valle de Virú podría contar como observación favorable a la secuencia cronológica

de Larco, pero, en ningún caso puede servir para contrastarla empíricamente porque la tipología cerámica mochica característica de este valle se seleccionó ex profeso para representar dicha fase y, por ende, es su consecuencia empírica. En otras palabras, si se admite el principio de Laudan (1993: 81) que sostiene que una teoría no resulta necesariamente contrastada por todos sus casos favorables conocidos, habría que convenir en que por más ejemplos de vasijas Mochica III o IV que los arqueólogos hallasen en Virú – o en cualquier valle al sur de Chicama y Moche –, no servirían como evidencia para verificar empíricamente la teoría expansionista de la cultura Mochica. En todo caso, la aparición generalizada de casos desfavorables a esta teoría, es decir, la presencia de Mochica I y II en Virú, sí que podría ser utilizada para refutarla, por cuanto la secuencia de Larco no predecía este hecho. De nuevo cabe recuperar lo expresado por Laudan (1993: 38):

“Una observación o conjunto de observaciones constituye una “prueba” de una teoría solamente si la teoría o hipótesis puede fallar y no ser satisfactoria a la luz de las observaciones. Si la teoría fue inventada específicamente para explicar el fenómeno y fue seleccionada específicamente para producir el resultado que estaba en cuestión, entonces no hay forma alguna en que la teoría pueda fallar en dar cuenta de la observación. Donde no existe el riesgo del fallo, no está envuelto ningún tipo de contrastación”.

Sin embargo, cuando los arqueólogos del Proyecto Virú encontraron cerámica mochica que no encajaba estilísticamente con las fases III y IV, no se plantearon cuestionar la tesis de la conquista, si bien algunos como Strong y Evans se mostraron reticentes a admitirla.

En resumidas cuentas, la cronología cerámica de Larco fue elaborada para ilustrar el desarrollo evolutivo de la cultura Mochica y, desde esta perspectiva, resulta comprensible que se viera comprometido a añadir una quinta fase que habría de representar el fin de los mochicas.

De cualquier forma, desde la posición instrumentalista o pragmática de la filosofía de la ciencia, el principal valor del cuerpo teórico elaborado por Larco para la cultura Mochica que establece el carácter progresivo de sus investigaciones determinaría también su principal debilidad; es decir, si bien en su momento los descubrimientos de Larco abrieron la puerta a nuevos conocimientos y resolvieron muchas incógnitas relacionadas con las culturas prehistóricas peruanas, sus teorías no se construyeron paralelamente al trabajo de campo, sino que fue el conjunto de hipótesis derivadas prioritariamente de sus presupuestos ontológicos respecto al pasado

prehispanico y, en concreto sobre la civilización yunga-mochica, lo que orientó sus descripciones históricas. Dicho de otro modo, desde un principio Larco concibió y recreó la historia de los mochicas para constatar que cumplían sobradamente con los criterios atribuidos a toda antigua civilización y, ulteriormente, se lanzó al trabajo de campo en busca de evidencias que confirmaran su visión histórica.

Pero, en este caso se debe aplicar la máxima de Lakatos (1989: 147) respecto a que “una teoría sólo puede ser desplazada por otra teoría mejor” y, desde luego, la prueba de que en aquellos días las teorías larquianas de la cultura Mochica fueron las mejores es que se conformaron como un auténtico paradigma, en el sentido pleno de la concepción de Kuhn (1971: 13):

“Considero a éstos como realizaciones científicas universalmente reconocidas que, durante cierto tiempo, proporcionan modelos de problemas y soluciones a una comunidad científica”.

Cuando Steward y el Proyecto Virú llegan a la Mochicología, traen consigo nuevos procedimientos metodológicos y técnicos para aplicar en el trabajo de campo, pero, por encima de todo, aportan unos nuevos presupuestos epistemológicos que cambian la vieja concepción de la arqueología como historia de la tradición histórico-cultural por la de la arqueología como antropología. Se debe recordar que fue Willey quien, junto con Phillips, enunció la máxima de que “la arqueología americana es antropología o no es nada”²³⁶ (Willey y Phillips 1958: 2). La antropología es fundamentalmente una ciencia generalizadora y comparativa destinada fundamentalmente a explicar el modo en que las formas culturales y sociales surgen, funcionan y cambian y, en última instancia, persigue la comprensión de estos procesos (Willey y Sabloff 1980: 1). Esta alianza de la antropología con la arqueología se tradujo en el Proyecto Valle de Virú en un programa de investigación multidisciplinar orientado a explicar los procesos de cambio cultural y social en un espacio geográfico circunscrito

²³⁶ El libro de 1958 “Method and Theory in American Archaeology” de Gordon Willey y Philip Phillips constituyó uno de los hitos fundacionales de la arqueología procesual. En esta célebre obra Willey y Phillips (1958: 1-2) expresaban: “Se ha dicho que la arqueología, aunque proporciona datos y generalizaciones en campos como la historia y la antropología general, carece de un cuerpo sistemático de conceptos y premisas que constituyan la teoría arqueológica. Según este punto de vista, el arqueólogo debe tomar prestada su base teórica del campo de estudio en el que su trabajo sirve o no. Si esta última alternativa es admisible no parece ser un punto discutible. El trabajo de campo aceptable quizás se puede hacer en un vacío teórico, pero la integración y la interpretación sin teoría son inconcebibles... El arqueólogo estadounidense, a menos que piense que puede prescindir por completo de la teoría, está obligado a adoptar una postura sobre algunas de las cuestiones básicas de la teoría antropológica general”.

a lo largo del tiempo. En este aspecto, no hay que olvidar que Steward fue el principal artífice en su diseño programático.

Steward, junto con Strong entre otros, había sido uno de los principales portavoces del movimiento renovador que desde la antropología se le reclamaba a la arqueología. Steward veía adecuada la elaboración por parte de la arqueología histórico-cultural de esquemas cronológicos y de clasificaciones tipológicas, pero, se preguntaba qué tarea le podía restar a la arqueología una vez que se habían identificado complejos de rasgos culturales y se había reconstruido la historia de esas culturas (Steward y Setzler 1938: 5, 10). Al respecto cabe considerar la opinión de Willey y Phillips (1958: 5), quienes mencionan que las actividades que realiza el arqueólogo, desde la tipología y la taxonomía, la determinación de las dimensiones internas y relaciones externas en el espacio y el tiempo de las unidades arqueológicas, e incluso la relación de estas unidades en los contextos de función y entorno natural permanecen esencialmente en el nivel descriptivo:

“Se utilizan conceptos explicativos, como aculturación, difusión y difusión de estímulos, pero el objetivo es principalmente describir lo que sucedió con unidades culturales específicas en momentos y lugares específicos; no se intenta (en este nivel) extraer generalizaciones de estas observaciones y descripciones”.

En consecuencia, si se había dotado a la arqueología de nuevas técnicas en el trabajo de campo y se había introducido una orientación funcionalista y procesual en las interpretaciones arqueológicas, cabía esperar también una reconsideración en los objetivos de la investigación arqueológica, lo que implicaba la cuestión del abandono de la descripción histórico-cultural y su sustitución por la explicación. Pero, con todo, los actores que habrían de proporcionar este cambio en la arqueología americana exhibían cierta indefinición epistemológica, tal como parece inferirse de esta declaración de Willey y Phillips (1958: 5):

“Se ha trabajado tan poco en la arqueología estadounidense en el nivel explicativo que es difícil encontrarle un nombre... El término “interpretación funcional”, que ha ganado cierta vigencia en los estudios estadounidenses, se utilizó en la versión original de este diagrama pero no es del todo satisfactorio, ya que implica que el funcional es el único principio explicativo involucrado. Lo hemos sustituido aquí por el más amplio de “interpretación procesual”, que posiblemente abarque cualquier principio explicativo que pueda invocarse. En el contexto de la arqueología, la interpretación procesual es el estudio de la naturaleza de lo que se conoce vagamente como el proceso histórico-cultural. En la práctica, implica un intento de descubrir regularidades en las relaciones dadas por los métodos

de integración histórico-cultural. Como sea que elijamos llamarlo, la consideración importante es que, en este nivel explicativo de organización en el que ya no nos preguntamos simplemente qué, sino también cómo e incluso por qué, nuestras formulaciones deben verse tanto en su aspecto cultural como social. No es posible ir investigando los procesos histórico-culturales y la causalidad sin hacer referencia a las causas eficientes del cambio cultural, que son las personas o grupos de personas, y por tanto se encuentran en el aspecto social de la realidad”.

Desde la perspectiva de la filosofía de la ciencia lo que reclamaba la corriente funcionalista o procesual de arqueología era sencillamente que se produjese una compatibilidad entre los contextos de descripción empírica y de reconstrucción racional. Pero, en lugar de optar por la ruptura epistemológica con la arqueología histórico-cultural – que se produciría con la irrupción de la Nueva Arqueología –, los arqueólogos como Strong o Willey siguieron apostando por que la labor tradicional de la arqueológica podía aportar las bases conceptuales para elaborar, no así una descripción, sino una explicación de tipo histórico²³⁷; es decir, habrían de construirse primero las secuencias correctas de eventos históricos que pudieran posibilitar la formulación de hipótesis (Gándara 2002: 434). Y, por supuesto, en estas problemáticas generales de la arqueología americana el Proyecto Valle de Virú cumplió un papel destacado.

En la costa norte del Perú, gracias a los trabajos de Larco, se había obtenido una escrupulosa secuencia histórica que además había sido confirmada por los miembros del Proyecto Valle de Virú con sus distintas investigaciones arqueológicas. Willey, quien disponía de todas estas informaciones, no sólo había tenido la inspiración de Steward para realizar sus estudios de patrones de asentamiento, sino que también se propuso adoptar el enfoque de la ecología cultural de su colega antropólogo. Cabe de nuevo recordar que Steward (1972: 18, 21) concibió la ecología cultural como una forma de evolucionismo multilíneal, sustentando que existían diferentes caminos por los que el cambio cultural era inducido a partir de las distintas estrategias adaptativas practicadas por cada cultura en sus hábitats particulares. Además, influido por la teoría del Estado hidráulico de Wittfogel, Steward (1949), desde su perspectiva ecológico-cultural, había

²³⁷ Al respecto Gándara (1980: 15) critica: “Willey y Phillips fracasaron, ya que a pesar de las enseñanzas de Steward y su “Ecología Cultural”, a más de inaugurar una nueva corriente técnica (la arqueología de “Patrones de Asentamiento”) (Willey, 1953; 1968), retomaron de Steward sólo la retórica: en su libro sobre la teoría en la Arqueología estadounidense, luego de quejarse de la forma en que los arqueólogos se limitaban a la descripción, sin llegar a un “nivel explicativo”, nos dicen que ellos tampoco van a proponer una solución a ese nivel, y acto seguido, lo que nos ofrecen es un intento de precisar la terminología descriptiva de la arqueología tradicional (Willey y Phillips 1958: 5-6, caps. 1 y 2)”.

formulado tentativamente que en los Andes Centrales el Estado se originó a través del control de la irrigación compleja. Con su participación en el Programa Valle de Virú, Steward no sólo pretendió explicar los procesos de evolución cultural en la costa norte, sino que quiso poner a prueba su hipótesis acerca del papel de la agricultura de regadío en el origen de las civilizaciones. Y, por descontado, Willey iba a ser el encargado de confirmar o refutar dicha hipótesis con su investigación de patrones de asentamiento en el valle de Virú. Una clave para entender esta cuestión la proporciona el propio Willey (Willey y Phillips 1958: 71):

“Si entendemos correctamente a Steward, en particular su aplicación de la teoría en publicaciones recientes, le preocupa rastrear múltiples líneas de desarrollo evolutivo que conduzcan a tipos específicos de características culturales o culturas completas (sus “tipos de cultura”) dondequiera que se encuentren. Sus formulaciones son de alcance limitado, quizás más que las nuestras, pero son universales en el sentido de que no están restringidas geográfica o cronológicamente. Un “estado de riego teocrático” puede designarse como tal si se encuentra en Perú o Mesopotamia, y las etapas que conducen a ese tipo de cultura, si son realmente paralelas, son reflejos de la causalidad cultural inherente. La causalidad histórica es importante solo en el sentido de que debe eliminarse de la ecuación. Por tanto, en términos de teoría básica, como se expone en la sección introductoria de este libro, la evolución multilineal de Steward está en nuestro nivel explicativo”.

Por ende, esa hipótesis explicativa que los arqueólogos estadounidenses llevaban tiempo buscando para su disciplina podía proporcionarla el cuerpo teórico de la evolución multilineal de Steward. Ahora bien, la incógnita era si la costa norte del Perú tendría las condiciones culturales y naturales necesarias para que se hubiese desarrollado el “tipo cultural” que Steward denominaba “Estado de irrigación teocrático”. Y efectivamente, con su trabajo de campo Willey comprobó que había suficientes indicios empíricos de que en el valle de Virú existió un sistema hidráulico complejo; pero, surgió un relativo problema, a saber, que la aparición de una agricultura extensiva de regadío se produjo durante el periodo Gallinazo, por lo cual había que inferir que la cultura Gallinazo debió constituirse como Estado teocrático. No obstante, dado que como había afirmado Larco, los mochicas conquistaron Virú en su momento de expansión, Willey anticipó que la cultura Mochica debió conformarse como un Estado multivalle.

A pesar de las sorprendentes revelaciones de Willey, el paradigma histórico-cultural de la cultura Mochica que había engendrado Larco no sufrió ninguna alteración. Esto es consecuencia, fundamentalmente, de que ambos comparten que la civilización

es la culminación del desarrollo evolutivo de las sociedades prehistóricas; pero, a diferencia de Larco, para un neoevolucionista como Steward existe una clara conexión entre la civilización y el origen del Estado, por cuanto reconoce que el aparato político de la civilización es el Estado – concepción que arranca de la antropología evolucionista de Morgan –. Por lo tanto, Steward equipara las teorías del origen del Estado con las del origen de la civilización, pero exclusivamente para el caso particular de las civilizaciones tempranas de regadío. Y así como Wittfogel (1960: 45) en su teoría del Estado hidráulico²³⁸ había sostenido que la agricultura de regadío exigía para su funcionamiento eficaz una organización administrativa centralizada, Steward sustentó que la civilización en los Andes Centrales se habría originado a la par que la formación del Estado. En definitiva, poco importaba si el Estado apareció en el valle de Virú durante el periodo Gallinazo o el periodo Huancaco, porque de ninguna manera afectaba a la teoría de Larco respecto a que la cultura Mochica fue la civilización más elevada de las antiguas civilizaciones de América del Sur.

En conclusión, las investigaciones del Proyecto Valle de Virú no sólo no menoscabaron el paradigma histórico-cultural de la cultura Mochica de Larco sino que lo reforzaron. Específicamente, el paradigma larquiano de los mochicas como un gobierno centralizado teocrático y expansionista fue consolidado con una auténtica teoría funcionalista sobre el origen del Estado. Desde un punto de vista de la filosofía de la ciencia, lo que se produjo es que una teoría sustantiva – adoptando la terminología de Gándara, como era el modelo de gobierno mochica de Larco se articuló, se compatibilizó con una de las teorías generales funcionalistas del origen del Estado. En la medida de que este hecho no afectó a la posición teórica o matriz disciplinaria histórico-cultural, ésta siguió teniendo una posición hegemónica en el entendimiento de los mochicas como cultura arqueológica, a saber, la correlación de raza – como identidad étnica –, pueblo-nación – como totalidad social – y, gobierno, al que se le adjunta el epíteto de Estado – como entidad política –. Ahora bien, con la transformación del gobierno mochica en el Estado mochica, se le dotó al nuevo paradigma histórico-cultural-funcionalista de una enorme potencialidad heurística –

²³⁸ Con respecto a la teoría del Estado hidráulico de Wittfogel, Gándara (2011: 198) comenta: “La hipótesis de Wittfogel no es sobre cualquier tipo de sociedades ni sobre cualquier tipo de irrigación. Es claramente sobre la relación entre cierto tipo de Estado arcaico y el control de la irrigación compleja. Es una hipótesis destinada originalmente a explicar, en términos evolutivos, el surgimiento del Estado despótico”.

capacidad para explicar hechos teóricamente nuevos –, también aumentó su adecuación empírica – compatibilidad con nuevos datos – y, en definitiva, de una mayor fertilidad explicativa²³⁹.

Y un aspecto que no debe pasar desapercibido es que Steward integró a la cultura Mochica como una etapa o fase dentro de los esquemas de la evolución sociocultural y, en este sentido, hay que subrayar que la teoría de la evolución sociocultural es la más poderosa de las teorías de las ciencias sociales en tanto que representa fidedignamente el progreso de la sociedad occidental.

En este punto es pertinente complementar estas opiniones con un ejemplo muy ilustrativo perteneciente a la filosofía de la ciencia. Para Lakatos (1989: 14, 65-66) los programas de investigación científica²⁴⁰ representan conjuntos de teorías relacionadas entre sí porque comparten una misma estructura heurística, esto es, una idéntica colección de procedimientos heurísticos para la resolución de problemas. En consecuencia, en cada programa de investigación científica coexisten una heurística negativa y una heurística positiva. La heurística negativa o “núcleo firme” está compuesta de hipótesis generales, teorías o enunciados universales que constituyen la base a partir de la cual se desarrolla el programa de investigación y que por decisión metodológica de los científicos protagonistas no se puede refutar ni modificar (Chalmers 1984: 115-116; Lakatos 1989: 66-67; Cova, Inciarte y Prieto 2005: 84). La heurística positiva o “cinturón de protección” consiste en un conjunto, parcialmente estructurado, de hipótesis auxiliares, enunciados observacionales y supuestos que indica cómo se ha de complementar el núcleo central para que sea capaz de explicar

²³⁹ Se adopta el concepto de “fertilidad explicativa” de acuerdo a los términos que utiliza Gándara (2011: 171): “Consiste en la capacidad de una teoría sustantiva de dar respuesta a la sucesión de preguntas por qué dentro de la cadena explicativa que se genera, dentro del marco mismo de los principios que la teoría (o la posición teórica de la que se deriva) propone. En principio, mientras más larga sea esta cadena, mayor fertilidad explicativa tiene la teoría. Dicho de otra manera, mientras más tarde se llegue a la “ontologización”, mejor”. En cuanto al concepto “ontologización”, Gándara (2011: 21) mantiene que “es una forma de eludir la explicación, ya sea porque la capacidad explicativa de una teoría sustantiva ha llegado a un tope momentáneo, o porque es un recurso para disfrazar con tintes científicos propuestas que en realidad son expresiones de una filosofía política o una ética velada”. Un ejemplo de ontologización sería la respuesta “porque sí, porque así es la realidad”, ante una pregunta de tipo “por qué” (Gándara 2011: 93). En el caso concreto de la Mochicología, habría que preguntar ¿por qué surge el Estado en Moche? La respuesta seguramente ofrecería una larga cadena explicativa que postergaría la ontologización.

²⁴⁰ De acuerdo a Cova, Inciarte y Prieto (2005: 84) los programas de investigación científica de Lakatos se corresponden a “la unidad descriptiva de los grandes logros científicos, considerada también como unidad de análisis epistemológica constituida por una secuencia de teorías científicas con continuidad espacio-temporal que relaciona a sus miembros, estableciéndose versiones modificadas según un plan inicial común”.

fenómenos previamente conocidos y de predecir fenómenos nuevos (Chalmers 1984: 115-117; Lakatos 1989: 66-69; Cova, Inciarte y Prieto 2005: 85). Gándara (2011: 66) explica en términos más sencillos en qué consisten las heurísticas de los programas de investigación científica:

“Lakatos distingue entre el “núcleo duro” del programa y su periferia. En este núcleo duro están las creencias más básicas y preciadas de la comunidad, que rara vez serán sujetas a evaluación empírica; en la periferia están las teorías de orden menor, que son las que se someten a la prueba de los datos, así como los procedimientos técnicos. Las teorías de orden menor pueden ser modificadas y rectificadas, reconociendo como auténticos los problemas que confrontan; los procedimientos son sujetos del desarrollo de las técnicas de observación y análisis”.

Lo interesante de esta concepción heurística de los programas de investigación científica de Lakatos (1983: 66) reside en que es el cinturón protector el que recibe los impactos de los datos observacionales y de las contrastaciones empíricas, para que en el caso de que se produzcan anomalías sólo originen cambios en estas hipótesis auxiliares, de tal manera que el núcleo siga sin modificar e intacto; es decir, en su defensa del núcleo firme, el cinturón protector puede ser ajustado, reajustado e incluso completamente sustituido.

Es precisamente esta tesitura en la producción de conocimiento científico que propone Lakatos la que se puede trasladar al flamante paradigma histórico-cultural-funcionalista de la cultura Mochica de los años cincuenta. De acuerdo a Lakatos (1989: 14-15, 25, 62), no son las observaciones puras o los hechos los que se enfrentan con las teorías, ni son las verificaciones el distintivo del progreso empírico – por cuanto en la ciencia todas las teorías nacen refutadas –, sino que son las teorías las que rivalizan en el marco de programas de investigación en las que están incorporadas; por consiguiente, como apunta Gándara (2011: 42), las teorías sustantivas se pueden pelear siguiendo la propuesta de Lakatos. En el caso de la Mochicología, a pesar de que muchas evidencias empíricas a lo largo del tiempo han podido debatir o cuestionar las clásicas tesis de Larco del modo de gobierno de los mochicas – v.g. personajes representados en los huacos retratos identificados como personajes de la élite provincial o Alaec –, el núcleo firme del paradigma histórico-cultural original no fue afectado porque, tras la adecuación de teorías funcionalistas en su cinturón de protección, disponía de una teoría universal sobre el origen del Estado capaz de asimilar cualquier alternativa interpretativa a esos datos. En términos más sencillos, para desestabilizar o perturbar en aquel momento la concepción histórico-cultural de la cultura Mochica, antes había que

derribar la teoría funcionalista acerca de la aparición del Estado en las antiguas civilizaciones hidráulicas, algo que no es baladí, si se atiende a las consideraciones de Gándara (1981: 57):

“Algunos críticos no solo de la ecología cultural sino del funcionalismo en la antropología y en la biología, han señalado que con frecuencia las explicaciones de este tipo no son refutables: no existe un posible estado de cosas tal como para hacernos pensar que nuestra teoría pudiera ser falsa. Y este es uno de los requisitos que muchos filósofos de la ciencia imponen en una teoría para que esta pueda ser considerada científica: si la teoría es verdadera en todos los casos posibles, entonces es una tautología y no una proposición empírica o sobre el mundo”.

Pero se debe tener en cuenta que las teorías funcionalistas son sumamente atractivas como marco explicativo para la arqueología porque, dado que reproducen los mecanismos subjetivos y colectivos con los que interpretamos y explicamos nuestra propia sociedad y nuestra historia, resulta muy accesible al conocimiento (Criado 2012: 69). En todo caso, como subraya Criado (2012: 69-70), el funcionalismo se presenta como una hegemónica teoría científica de la cultura y de la sociedad resultado directo de esa búsqueda de saber objetivista de la Modernidad en la pretensión de crear un modelo positivista y fisicalista – “naturalista” – para las ciencias del hombre que pudiese producir explicaciones causales de la conducta humana y la realidad social. Y es que como teoría social el funcionalismo entronca sus raíces con la filosofía social del siglo XVII, la escuela clásica de economía política del siglo XVIII, la sociología decimonónica o la antropología social de primera mitad de siglo XX, y en el caso concreto de la disciplina arqueológica sirvió en la segunda mitad de siglo XX como marco interpretativo hegemónico de la Nueva Arqueología.

A modo de conclusión final, hay que admitir que el prolijo éxito del modelo de organización sociopolítica de la cultura Mochica se debe a que con los pioneros trabajos arqueológicos de Rafael Larco Hoyle se instituyó como un sólido y coherente paradigma teórico histórico-cultural, que fue complementado y reforzado con un poderoso paradigma teórico funcionalista a través de las investigaciones del Proyecto Valle de Virú y de la inestimable aportación intelectual de Steward. Ahora bien, cabe cuestionarse si este innegable triunfo pragmático del paradigma histórico-cultural-funcionalista de la cultura Mochica a mediados del siglo XX, ha podido tener consecuencias en la situación actual de parálisis teórica en lo relativo al estudio de la organización sociopolítica de Moche que presenta la Mochicología de comienzos de siglo XXI. La opinión de uno de los más prestigiosos mochicólogos de la actualidad,

Brian Billman (2010: 182), perfectamente se puede hacer extensible a la mayoría de especialistas en esta temática:

“Una de las cuestiones más controvertidas de la prehistoria andina es la naturaleza de las organizaciones políticas Moche. A pesar de casi un siglo de investigaciones por parte de arqueólogos e historiadores del arte, el número de entidades políticas Moche que existieron en la costa norte del Perú en el período Intermedio Temprano, el alcance de cada organización política y la estructura política de la sociedad Moche siguen siendo objeto de debate.

¿La costa norte estaba gobernada por un solo estado altamente centralizado? ¿Había distintos estados Moche del norte y del sur? ¿O la región estaba dividida en numerosas y pequeñas entidades políticas autónomas que compartían una iconografía e ideología de élite?”

2. LA CONTRASTACIÓN DEL PARADIGMA TEÓRICO LARQUIANO CON LAS PRUEBAS EMPÍRICAS DISCERNIENTES ACTUALES

Una posición teórica o un programa de investigación científico es el resultado del desarrollo de teorías sustantivas o heurísticas positivas que tienen el propósito de explicar o comprender un fenómeno, evento o proceso. Estas teorías o hipótesis auxiliares que, atendiendo a Lakatos, (1989: 144-145) conforman ese cinturón de protección del programa de investigación científico, dictan la selección de los problemas a medida que se desarrollan las investigaciones y sólo cuando empiezan a mostrar cierta debilidad es cuando los científicos otorgan más atención a las anomalías. Un aspecto interesante de la metodología de Lakatos (1989: 146) de los programas de investigación científica es que posibilita analizar el problema de la evaluación objetiva del crecimiento científico en términos de cambios progresivos y degenerativos de problemáticas para series de teorías científicas:

“Se dice que un programa de investigación *progres*a mientras sucede que su crecimiento teórico se anticipa a su crecimiento empírico; esto es, mientras continúe prediciendo hechos nuevos con algún éxito (*“cambio progresivo de problemática”*); un programa está estancado si su crecimiento teórico se retrasa con relación al crecimiento empírico; esto es, si sólo ofrece explicaciones *post-hoc* de descubrimientos casuales o de hechos anticipados y descubiertos en el seno de un programa rival (*“cambio regresivo de problemática”*)”.

Lakatos (1989: 230) distingue la progresividad en un programa de investigación en términos teóricos y prácticos:

“[Un programa de investigación] es teóricamente progresivo si cada modificación conduce a nuevas e inesperadas predicciones, y es

empíricamente progresivo si algunas, al menos, de tales predicciones nuevas resultan corroboradas”.

En otras palabras, ante un cambio de problemática o una anomalía, los científicos pueden refinar o mejorar las teorías sustantivas con el fin de fortalecer el cinturón protector siempre que éstas ofrezcan la oportunidad de hacer nuevas comprobaciones y, por lo tanto, la posibilidad de realizar nuevos descubrimientos (Chalmers 1984: 120). Por el contrario, si la teoría del programa de investigación se retrasa con relación a los hechos o, si explica hechos nuevos mediante una sucesión de procedimientos *ad hoc* y no mediante una heurística positiva coherente y previamente planificada, estaría degenerando (Lakatos 1989: 15, 230). En definitiva, Lakatos (1989: 147) concluye:

“El progreso se caracteriza por incidencias verificadoras de un exceso de contenido en lugar de incidencias refutadoras”.

No obstante, esta manera de evaluar la eficacia del conjunto de teorías sustantivas o heurísticas positivas implica que sólo se podrá realizar retrospectivamente; utilizando la expresión de Lakatos (1989: 148), “sólo *ex-post* podemos ser sabios”.

En todo caso, la metodología de los programas de investigación científica que plantea Lakatos (1989: 148) se constituye como un programa de investigación historiográfico, de modo que “el historiador que acepte esta metodología como guía buscará en la historia programas de investigación rivales y desplazamientos progresivos o regresivos de problemáticas”. Afortunadamente ha pasado el tiempo suficiente y se cuenta con gran cantidad de evidencias empíricas nuevas para poder evaluar si el paradigma histórico-cultural-funcionalista de la Mochicología resultó en un programa de investigación científica progresivo o degenerativo. En este aspecto, parece muy útil el concepto de “prueba empírica discerniente” de Laudan (1998: 160-161), esto es, una evidencia genuinamente empírica que no represente una consecuencia de una teoría, sino un caso de confirmación y que, por consiguiente, permita discriminar entre varias y diferentes teorías.

Seguidamente, se presentan a modo de cita las tesis con mejor soporte empírico y teórico realizadas por los más destacados especialistas en aquellas problemáticas derivadas del paradigma teórico larquiano de la Mochicología.

A) La cronología mochica:

- “Sobre la base de la cerámica mortuoria, Larco ha subdividido recientemente (1948) la cultura Mochica en seis períodos estilísticos y temporales. Cinco de ellos, Mochica I-V, pertenecen a su época Floreciente o Auge; el sexto, Mochica-Huari, es una mezcla entre Mochica tardía y la Costa de Tiahuanaco, que se ubica en la porción anterior de la época de Fusión. Esta clasificación se basa en una selección estilística y no en consideraciones estratigráficas o de asociación de tumbas” (Strong y Evans 1952: 222).
- “Las fases de Larco [la secuencia de cinco fases para la cultura Mochica] están basadas sólo en la evolución de la cerámica “fina”, particularmente de los ceramios de asa de estribo y dentro de ellos el único elemento diagnóstico es la forma del asa y pico” (Castillo 2001: XXI).
- “El “gollete estribo” representa menos del 5% de las formas [cerámicas] mochicas” (Bonavia 1991: 274).
- “Las subdivisiones de Mochica (I hasta V) no se vislumbran claramente a través de las evidencias publicadas, ni para la zona sureña (territorio Mochica), ni para el norte [Alto Piura]. La deficiente precisión de los datos publicados (frente a una cantidad mucho mayor de datos inéditos) apenas permite una separación cronológica pre y post Mochica” (Kaulicke 1992: 898).
- “Es poco probable que una “secuencia maestra” de contextos funerarios, establecida para una zona geográfica restringida, sea la base indiscutida para un área amplia y dentro de límites temporales dilatados” (Kaulicke 1998c: 123).

Síntesis: La cronología cerámica de Larco es un sistema de datación relativa que no se fundamenta en principios estratigráficos, sino que está basada en los cambios formales producidos en el gollete – vertedera – de una sola categoría de recipientes cerámicos, la botella de asa de estribo, y que se estableció para un ámbito regional que por entonces se pensaba que determinaba su territorio de influencia cultural.

B) El territorio mochica:

- “Geográficamente, el área ocupada por la sociedad afiliada a Moche es aquella parte de la costa norte del Perú, delimitada por el Océano Pacífico y la Cordillera de los Andes, que se extiende aproximadamente de 5 a 10 grados al sur del Ecuador, el área entre el valle de Piura en el norte y el valle de Huarmey en el sur” (Bawden 1996: 8).

“Nuevos estudios arqueológicos sugieren que existirían contemporáneamente al menos dos grandes regiones Mochicas, una norte y otra sur, separadas por la Pampa de Paiján” (Castillo y Donnan 1994: 144).

- “La presencia mochica en el norte, más allá del “territorio mochica” propuesto por Larco, es de una intensidad mucho mayor de lo que parecía en los tiempos de él. La zona entre Piura y Jequetepeque se está esbozando como una unidad cultural con características propias, fruto de una tradición cuyas raíces se encuentran en el Formativo y más allá” (Kaulicke 1994: 358).

Síntesis: Existe una fuerte presencia cultural mochica al norte del tradicional territorio mochica, de modo que en la actualidad el ámbito geográfico de la cultura Mochica cubre ininterrumpidamente todos los valles de la costa norte desde Piura en el norte hasta Huarney en el sur.

C) La iconografía mochica:

- “Aunque el arte Moche da la impresión de representar una variedad casi infinita de temas, el análisis de una gran muestra de éstos indica que se limita a la representación de un número muy reducido de temas básicos” (Donnan 1978: 158).

- “La organización interna de las imágenes indica que, lejos de constituir una enciclopedia de los usos y creencias, esta iconografía puede ser considerada Ilustración de un discurso específico, que narra, recoge, repite, en partes y detalles, acciones específicas. Habida cuenta de la doble representación de las escenas complejas – el que cada acción transcurra a la vez en un mundo mítico y en un mundo real –, el significado de la iconografía mochica debe guardar relación con un discurso mítico y ritual. Es, por lo tanto, posible formular la hipótesis del carácter sacro de las imágenes y proponer, para interpretarlas, comparar el conjunto de escenas complejas con el de los mitos y los ritos andinos tal como han sido descritos en los textos desde el siglo XVI hasta nuestros días” (Hocquenghem 1999: 402).

- “Explicaciones del origen y garantes del futuro, los mitos y los ritos, al igual que la iconografía que los representa, tienen por función imponer y perpetuar la autoridad absoluta de los antepasados míticos, el respeto por “el orden andino” necesario a “la organización andina de la producción”, como había observado muy acertadamente Cieza de León ya a mediados del siglo XVI (Hocquenghem 1999: 407).

- “La iconografía moche, incluida sobre todo la iconografía preservada en la cerámica, no es, tal y como antes se pensaba, ni una crónica que registra escenas de la “vida diaria” de este pueblo, ni una “guía turística” del mundo en el cual vivían los creadores de esta cultura. La finalidad de este arte era estandarizar, registrar y difundir las representaciones míticas que funcionaban en el seno de las comunidades establecidas en los diferentes valles de la costa norte, y que versaban sobre el orden del mundo y sobre los roles y cometidos simbólicos que en ese mundo habían de cumplir los dioses, los seres sobrenaturales, los antepasados muertos, ciertas personas – o grupos concretos de personas –, así como los animales, las plantas y los objetos. Era el arte religioso, ceremonial y de culto por excelencia, en principio no realista, pero que por supuesto aprovechaba determinados elementos de la realidad cuidadosamente escogidos” (Woloszyn 2008: 239).

Síntesis: Pese a su aparente realismo la iconografía mochica no representa aspectos profanos de la vida de los mochicas, sino mitos y ritos destinados a perpetuar el orden andino.

D) Los huacos retratos mochicas:

- “Los llamados huacos retrato no constituyen un conjunto homogéneo de representaciones de miembros de algún grupo social moche concreto, tal y como muchos investigadores habían opinado hasta la fecha. En la muestra estudiada, con cerca de ochocientos objetos de este tipo, nos ha sido posible distinguir más de diez categorías bien definidas de reproducciones, que representan a personajes diferenciados entre sí por el sexo, la edad, los rasgos faciales, y sobre todo por los conjuntos de atributos de índole cultural que poseen. Podemos considerar, sin temor a equivocarnos, que estos distintivos definen el lugar de esos personajes dentro de la estructura social de la población de la cultura Moche, o al menos en la estructura de las creencias – los mitos – y de las conductas religiosas – los rituales – vigente en dicha cultura, estructura reflejada en una iconografía semánticamente coherente, dirigida por una lógica interior” (Woloszyn 2008: 210).

Síntesis: Los huacos retrato no se corresponden con los retratos de personajes de un reducido grupo militar de la elite gobernante mochica.

E) La escritura ideográfica sobre pallares de los mochicas:

- “Los pallares en la iconografía moche forman parte de las escenas de carreras, de combates y de juegos (Hocquenghem 1984: 405).
- “Vemos que en la iconografía moche los pallares aparecen en las representaciones relacionadas con los ritos de iniciación de los jóvenes guerreros, los ritos de pasaje de la adolescencia a la mayoría. Esto se confirma si consideramos las representaciones de pallares antropomorfos. Los pallares antropomorfos llevan la vestidura, los ornamentos y las armas de los guerreros. Si los pallares atraen tanto la atención en la iconografía moche, es debido al hecho que estas semillas son las únicas plantas cultivadas que, en forma antropomorfa, actúan como hombre y guerrero: participan en carreras, combates y juegos” (Hocquenghem 1984: 407).

Síntesis: Las incisiones artificiales que se añadían a las manchas naturales en los pallares no constituyen un sistema de escritura.

F) Las representaciones de combates en la iconografía mochica:

- “Las famosas escenas de guerra o combate presentan una serie de problemas si se quieren interpretar como ilustraciones de combates reales, especialmente si suponemos que representan los combates que se realizaron para expandir el territorio Mochica hacia el sur. En las escenas de combate, en la mayoría de los casos, ambos bandos en conflicto son Mochica, según sus tocados, ornamentos y ropajes. En estas escenas rara vez se produce la muerte de un enemigo, más bien el derrotado es despojado de su tocado y ropaje, se le ata una cuerda al cuello y se le transporta a un recinto ceremonial, o en balsas. El destino final de los guerreros vencidos será la muerte por desangramiento, y la sangre será a su vez consumida “ritualmente” por una serie de divinidades” (Castillo y Donnan 1994: 154).
- “Según los datos arqueológicos e iconográficos, habíamos supuesto que los combates mochicas eran ceremonias rituales celebradas por los miembros de una élite. Los datos etnohistóricos parecen confirmar nuestra hipótesis; batallas rituales forman parte de los ritos andinos y en el momento de la conquista, cuando existía una élite indígena se llevaban a cabo entre los jóvenes nobles” (Hocquenghem 1989: 120-121).

Síntesis: Las escenas de batallas y guerreros, modeladas y pintadas sobre los vasos encontrados en las tumbas mochicas, no responden a patrones militares de expansión territorial.

A partir de las pruebas empíricas discernientes con las que cuenta la Mochicología en la actualidad, cabe establecer rotundamente que el paradigma teórico larquiano de la cultura Mochica como un Estado teocrático, altamente centralizado y militarista no puede ser confirmado; siendo más precisos, estas teorías ejemplares del paradigma teórico larquiano de la cultura Mochica estarían refutadas. Si bien, como mantiene Gándara (2011: 48, 329), “el que un número de teorías sustantivas estén refutadas, es una indicación de que algo anda mal en la posición teórica”, empero, “no es cierto que la refutación legítima de una teoría sustantiva sea, de manera automática, la refutación de toda la posición teórica”. En este sentido, Gándara se apoya en lo manifestado por Lakatos (1989: 68), en cuanto que “mientras aumente el contenido empírico corroborado del cinturón protector de hipótesis auxiliares”, no se permitirá que “las refutaciones transmitan la falsedad al núcleo firme”. Atendiendo a la Mochicología, la teoría funcionalista del Estado se erigió como la más consistente y estoica de las hipótesis auxiliares en su función de proteger el núcleo central histórico-cultural. Curiosamente, el encargado de suministrar ese apoyo empírico adicional que confirmaba la validez del paradigma histórico-cultural-funcionalista fue el Proyecto Chan Chan-Valle de Moche – ejecutado entre 1969 y 1974 –, el cual no fue diseñado para resolver ninguna problemática concreta relacionada con la Mochicología. En definitiva, a fines de los años setenta se había reforzado más, si cabe, la teoría de que la cultura Mochica o Moche – como se denominaba en aquel entonces – era un Estado expansivo.

Pero, a día de hoy y desde una evaluación objetiva del crecimiento científico fundada en la metodología de programas de investigación de Lakatos, se puede concluir que el paradigma histórico-cultural-funcionalista de la Mochicología ha alcanzado el nivel de regresión, es decir, en la actualidad es un programa de investigación científica degenerativo. La explicación de esta regresión reside, no tanto en que todas sus teorías sustantivas hayan sido refutadas, sino en que en su momento fracasó en su poder heurístico, por cuanto ni impulsó ni anticipó el descubrimiento de nuevos fenómenos y, cuando se presentaron estas anomalías, se explicaron mediante hipótesis *ad hoc*, esto es, hipótesis que no son comprobables de forma independiente. Atendiendo a casos

concretos, cabría decir que el hecho de que en el último cuarto de siglo XX apareciese en la región meridional de la costa norte alfarería Mochica IV, o se descubriesen representaciones murales mochicas con escenas de guerreros, o se registrase una arquitectura de estilo monumental similar a las Huacas de Moche – v.g. Donnan (1973); Proulx (1973); Wilson (1988) –, no representó un progreso del programa de investigación histórico-cultural-funcionalista, dado que fue producto de la propia heurística positiva – sólo solucionó las problemáticas para las que fue engendrada –. Dicho de otro modo, el excedente empírico que ciertamente se ha producido en el área sureña mochica ha servido para corroborar las clásicas teorías de la Mochicología, pero no para verificarlas por cuanto no han ido acompañadas de crecimiento teórico y, por ende, al no anticipar hechos o fenómenos nuevos, no se corresponde propiamente con el progreso teórico²⁴¹. En cambio, cuando el descubrimiento empírico sorprende a los científicos, como ocurrió con los hallazgos de alfares mochicas en Vicús o con el descubrimiento del Señor de Sipán en Lambayeque, paradójicamente, produjo un cambio regresivo en el programa de investigación histórico-cultural-funcionalista. Lakatos explica esta circunstancia porque los científicos intentan racionalizar estas anomalías a posteriori y elaboran teorías para acomodarlas a los hechos ya conocidos. En definitiva, en la Mochicología, desde la segunda mitad de siglo XX, el crecimiento teórico no se anticipó a su crecimiento empírico, de ahí que es factible sustentar que el programa de investigación histórico-cultural-funcionalista ha sido regresivo.

De cualquier manera, se debe subrayar una cuestión que Lakatos (1989: 93) dejó meridianamente clara, y es que un desplazamiento degenerativo en un programa de investigación científico no es una razón suficiente para rechazarlo o abandonarlo:

“Tal razón objetiva la suministra un programa de investigación rival que explica el éxito previo de su rival y le supera mediante un despliegue adicional de *poder heurístico*”.

Así pues, sólo cabe eliminar o “archivar” un programa de investigación si aparece otro alternativo que explique de forma progresiva más hechos (Lakatos 1989: 146). Este punto es importante porque entronca con la posición pragmatista de la ciencia que adopta Laudan, ya que ante la ausencia de un programa rival, la comunidad de científicos no mostrará interés en las anomalías que se presenten y seguirá desarrollando

²⁴¹ Lakatos (1989: 15) ilustra esta reflexión con un ejemplo muy ilustrativo: “No es un éxito para la teoría newtoniana el que al soltar una piedra ésta caiga hacia la tierra, sin que importe el número de veces que se repite el experimento”.

las heurísticas positivas de su programa de investigación. Pero, centrándonos en la Mochicología, hay que advertir una importante cuestión que subraya Gándara (2011: 48):

“Otro estado de cosas sería el que prácticamente todas las teorías sustantivas de una posición teórica hayan sido (legítimamente) refutadas. Habría que ver si la fuente de las debilidades es la misma. En ese caso, es probable que esa fuente sean los supuestos ontológicos de la posición teórica. De ser así, si otra posición teórica alternativa ofrece mejores soluciones, habría que considerar que la posición teórica original ha sido debilitada y quizá, refutada; pero mi intuición es que mientras que las teorías sustantivas pueden refutarse (con ciertas condiciones que veremos luego), las posiciones teóricas simplemente se abandonan una vez que parecen haber agotado su fertilidad; son sustituidas por otras posiciones teóricas que, a ojos de la comunidad académica en cuestión, ofrecen ventajas al menos aparentes, en un proceso que por desgracia se parece mucho, en el caso de la arqueología, al que proponía Kuhn”.

3. LA ARQUEOLOGÍA HISTÓRICO-CULTURAL DE LA MOCHICOLOGÍA EN DISCUSIÓN

Para comenzar este epígrafe se va a reproducir un extenso texto del prestigioso arqueólogo e historiador de la arqueología Bruce G. Trigger (1992: 376), por cuanto su reflexión refleja muchos de los procedimientos epistemológicos que la pionera Mochicología puso en práctica y que se tradujeron en algunos problemas que han sido una constante en la producción del conocimiento arqueológico sobre la cultura Mochica:

“Ha existido siempre la tentación de extraer conclusiones, aunque no se cuente con datos suficientes, con los análisis adecuados o con los métodos correctos de interpretación. Esto sucede a todos los niveles de la investigación arqueológica, aunque quizás es en el nivel más alto, el de la explicación del comportamiento, donde esto se hace con más atrevimiento. Muchos arqueólogos parecen estar impacientes por llegar a conclusiones de gran alcance sobre el pasado a partir de sus hallazgos, aunque eso les exija extraer de los datos formas específicas de comportamiento que carecen de los argumentos adecuados o hacer uso de interpretaciones pobremente contrastadas. Especialmente si las interpretaciones se adaptan al sentido común y los valores que sostiene el investigador, los arqueólogos pueden no ser conscientes de las deficiencias de su trabajo. En el pasado, la tolerancia brindada a este tipo de negligencias era el resultado, en gran medida, de que el número de investigadores era más reducido y los problemas con que trataban, profundos y difíciles de abordar. En los esfuerzos pioneros de recolección de datos y reconstrucción del pasado, se ignoraron muchos detalles de la investigación arqueológica. Esta situación de descontrol

permitió que ciertas interpretaciones de los datos arqueológicos pudieran sobrevivir aunque su base teórica o factual no diera lugar a crédito”.

Pudiera dar la impresión de que este texto hace referencia a Larco, pero, la historia de los mochicas no es sólo la historia de Larco; es también la historia de los yungas de Urteaga, del Early Chimú de Kroeber y del Proto-Chimú de Kroeber. Todos ellos, en mayor o menor medida, pueden ser acreedores de esta crítica, pero, en cualquier caso, es un denominador común de la arqueología durante el periodo clasificatorio-histórico.

No obstante, se advierte un importante salto en el ámbito epistemológico entre las investigaciones de Uhle y Kroeber respecto a las de Larco. Cabe recordar que en 1927, Kroeber (1927: 642-643) ya planteó lo incipiente de la arqueología peruana, la falta de datos exploratorios y la preeminencia de las interpretaciones estilísticas sobre los hechos arqueológicos. Ciertamente es que, cuando en 1933 comienza sus excavaciones con criterios científicos, lo que Larco persigue fundamentalmente es encontrar esos hechos arqueológicos; sin embargo, en su práctica arqueológica no es el empirismo lo que le mueve a transformar los datos en teoría, sino que utiliza la arqueología como instrumento de validación de sus supuestos teóricos. Es decir, Larco no contrastaba sus hipótesis con el trabajo de campo, más bien, era desde sus hipótesis que seleccionaba aquellas informaciones útiles que podían constituirse como pruebas; una posible consecuencia de esto es que debió desechar otros tantos datos arqueológicos que quizá hubiesen resultado muy significativos. Por supuesto, este comportamiento epistémico no es particular de Larco y ni siquiera de la arqueología histórico-cultural, sino que forma parte de ese positivismo preteórico de las modernas ciencias sociales. En este sentido, el parlamento de Lakatos (1989: 131) respecto a que “la dirección de la ciencia está determinada fundamentalmente por la imaginación humana creadora y no por el universo de hechos que nos rodea”, es perfectamente trasladable a la pionera Mochicología.

Larco, con el ímpetu que le caracterizaba, se lanzó a la búsqueda de toda evidencia que pudiese corroborar lo que su imaginación había creado para sus mochicas. Pero el universo que erigió Larco para los mochicas no se gestó simplemente de acuerdo a sus propias intuiciones estilísticas, en la medida que se correspondió con una recreación del universo que había construido Urteaga para los yungas. Y esta circunstancia sí que se conforma como un importante inconveniente dado que Urteaga,

como buen conocedor de las investigaciones de Uhle, era plenamente consciente de que en sus estudios histórico-arqueológicos de la antigüedad peruana estaba recurriendo a ciertas características de una temprana cultura arqueológica como la Proto-Chimú – v.g. los huaco retratos – para completar las informaciones etnohistóricas sobre la costa norte en el siglo XVI. Una muestra del completo desconcierto histórico, que mezcla sin ningún rigor científico distintas épocas prehistóricas peruanas, es el artículo de Urteaga (1921) “Las antiguas civilizaciones y razas del Perú”, en donde presenta como ejemplos de monumentos yungas a Pachacamac, la fortaleza de Paramonga y Chanchán. Por supuesto, hay que contextualizar la obra del historiador cajamarquino en su momento histórico-social, pero, precisamente por ello, se debe constatar que Uhle excavó en Pachacamac en 1896 y en las Huacas de Moche en 1899. Por eso, este artículo de Urteaga pertenece más al estilo de panegírico que persigue glorificar el pasado prehistórico en pos de dignificar la nación peruana, que a un auténtico trabajo de síntesis histórica.

En aquellos días, existía un fuerte compromiso de la historia peruana con la misión patriótica de ensalzar el sentimiento nacionalista a través de la reivindicación de alta cultura o civilización para el pasado indígena. Larco, por medio de la inspiración de su padre, hizo suya esta misión que trasladó a la arqueología y se manifestó en su criatura, los mochicas. A grandes rasgos se puede decir que la cultura Mochica es una recreación de Larco, propia de la ideología de su tiempo y del marcado carácter de una arqueología nacionalista que imperaba en el Perú en las primeras décadas de siglo XX. Ahora bien, no es menos cierto que todo investigador que se apremie a conocer la realidad no puede deshacerse de sus expectativas, prejuicios y concepciones del mundo físico y social cuando entra en contacto con esa realidad; pero, en el caso concreto de Larco, por cuanto fue un arqueólogo de vocación y autodidacta, parece que no fue consciente de este lastre y no supo establecer barreras a este doble horizonte de racionalidad que acarrea la arqueología. Su ímpetu, su tenacidad y también su impaciencia le condujeron a conclusiones para las que aún no disponía de los datos adecuados; este comportamiento se manifiesta especialmente cuando se examina la fuerte orientación historicista de la cronología cerámica que elaboró. Es el propio Larco (1938: 35) el que muestra en el primer tomo de “Los Mochicas” que la comprensión histórica del desarrollo de la cultura Mochica debía descansar sobre fases o periodos:

“Cabe afirmar que llegamos a Nepeña cuando el Dr. Tello realizaba excavaciones, pudiendo comprobar que sobre los templos de esa ciudad los Mochicas habían

edificado tumbas que pertenecían al último período de esa cultura, lo que prueba que Nepeña decae y desaparece antes de los últimos períodos Mochicas... ¿Quiénes fueron los invasores de Nepeña? Nos inclinamos a creer que se trata de los Mochicas”.

Esta visita de Larco a las excavaciones de Tello en el templo de Punkurí en Nepeña se produjo en 1933. Pero ¿cuáles fueron las evidencias que encontró Larco en esas tumbas sobre el templo de Punkurí para determinar que pertenecían al último período de la cultura Mochica? Evidentemente cerámica; y, cabe suponer, que fueron tiestos y en ningún caso ejemplares completos. Entonces, se podría deducir que ya en aquellos días Larco había diseñado una secuencia cerámica a partir de las diferencias en las asas de estribo, pero no es así. Él tenía en mente, a través de Urteaga, una imagen homérica e ideal del pasado prehispánico, constituida por pueblos civilizadores y conquistadores liderados por poderosos régulos o señores. De esta manera, cuando acudió a Punkurí invitado por Tello y pudo ver de cerca los testimonios arqueológicos, trasladó de inmediato su concepción historicista del desarrollo de las culturas. Sencillamente Larco (1938: 35) coligió que, dado que Nepeña fue coetánea con Cupisnique y que alcanzó su máximo desarrollo en los primeros periodos mochicas, su declive debió ocurrir en los últimos periodos mochicas; y, por cuanto no pudo explicar la causa de este fenómeno, recurrió a la clásica interpretación histórico-cultural de la conquista. Fue la amenaza de una civilización tan elevada como la Mochica la que provocó la extinción del pueblo nepeñano. Por consiguiente, Larco ya dispuso de cierta información para sustentar que toda cerámica mochica cuya procedencia contrastada – por colecciones o excavaciones – era los valles meridionales de la costa norte, debía pertenecer a los últimos periodos de evolución de la cultura Mochica.

Cuando años más tarde, Larco se propuso clasificar tipológicamente la cerámica Cupisnique, para lo cual elaboró una secuencia que se fundamentaba en las proporciones del asa y en la forma del estribo, concibió que la evolución de estos rasgos podría corresponderse con un orden cronológico. Larco (1941: 34), también pudo observar que esta clasificación de cuatro “estilos cupisniques” podía reproducirse en la cerámica Mochica. Además, Larco participaba sin ambages del principio general del crecimiento cultural que sustentaba Kroeber (1939: 5, 225-226), para quien el punto culminante del desarrollo de una civilización tiende a coincidir con un periodo de organización afortunada del contenido de la cultura, es decir, con la organización de las ideas, de los estilos y de las normas (Harris 1979: 295). Hasta el final de su vida,

Kroeber sostuvo que las manifestaciones estéticas y artísticas podían servir como esquema descriptivo de las civilizaciones, cuyo desarrollo histórico podía ser caracterizado por un estilo o un “superestilo” propio que exhibía una secuencia desde su nacimiento, pasando por una fase de madurez hasta su desaparición²⁴² (Harris 1979: 289-291). No se puede precisar hasta qué punto estas ideas culturalistas de Kroeber influyeron en el arqueólogo peruano, pero, de cualquier modo, sí que impregnaron su concepción historicista de los estilos como desarrollos orgánicos que se despliegan a través del tiempo. Y pocas dudas caben respecto a que la visita de Kroeber a la costa norte en 1942 debió de tener algún impacto en que Larco añadiese una quinta fase de decadencia a su cronología cerámica. En definitiva, para Larco aquellos ejemplares cerámicos mochicas más refinados estilísticamente debían pertenecer sin duda a los momentos de esplendor cultural. Sobre la base de todos estos juicios intuitivos y estéticos del estilo mochica y a partir de su ideal de las sociedades prehistóricas de la costa norte, Larco elaboró su cronología cerámica en 1946. Por ello, aunque se desconozca con certeza el momento en que se redactó su manuscrito de “Los Mochicas” dedicado a la cerámica – todo parece indicar que debió escribirse entre 1939 y 1942 –, las cuatro fases de la cerámica mochica que presenta, y que ya había pergeñado en momentos tan anteriores como 1933, le sirven perfectamente para completar su reconstrucción histórica de la cultura Mochica. Esto es, en los valles de Chicama y Moche, afirma Larco (2001, tomo II: 86), se encuentran “todos los tipos de huacos que integran nuestra clasificación”, mientras que en los valles de Virú, Chao, Santa y Nepeña sólo existen los tipos de vasos que “corresponden al tercer y cuarto períodos”; naturalmente, todas las fases aparecían en el asiento principal de la cultura Mochica, en tanto que sólo las últimas fases se darían en las regiones conquistadas. Y, si para 1938, los conquistados eran los nepeñanos, para 1945, con el descubrimiento de la cultura Virú, los conquistados fueron los pobladores de este valle. Por consiguiente, el

²⁴² Resulta muy ilustrativa de esta posición de Kroeber (1948: 115) la crítica que realizó a Steward en el marco de la “Viking Fund” de 1947 y que se publicó al año siguiente en el libro “A Reappraisal of Peruvian Archaeology”: “El arqueólogo, por supuesto, no puede comenzar con consideraciones tan alejadas de la evidencia como estas. Debe comenzar con objetos que sean materiales y que muestren estilo. Si no varían en estilo estético o tecnológico, si son uniformes, entonces sus períodos simplemente no se “coagulan”, no se segregan. Entonces, quien comienza a trabajar en un área como arqueólogo es intrínsecamente probable que piense durante años en términos cargados estilísticamente. Steward siempre ha sido en temperamento general primero un antropólogo y un arqueólogo en segundo lugar, aunque ha hecho arqueología por derecho propio. En consecuencia, al no haber trabajado de primera mano en el campo peruano, su deseo de convertir los conceptos estilísticos del período en económicos-políticos es natural, especialmente en vista de sus correlaciones previas de factores ecológicos con sociopolíticos”.

paradigma larquiano que en la imaginación de Larco se había gestado tiempo atrás de la publicación de su primera obra “Los Mochicas”, quedó corroborado con sus propios descubrimientos.

A decir verdad, el ideal de paradigma larquiano no contemplaba que se descubriesen la cultura Gallinazo y Salinar, por cuanto se podía atribuir un cabal desarrollo histórico desde Cupisnique hasta Moche, de ahí que la plantilla estilística para formular la cronología cerámica mochica fuesen los cuatro estilos Cupisnique. Es más, en el apartado dedicado a la cerámica en su capítulo no publicado de “Los Mochicas”, Larco (2001, tomo II: 86), a modo de declaración de intenciones, escribe que “en cada una de las tumbas existe un estilo definido de cerámica”, sin producirse mezcla de estilos y, en consecuencia, “los estilos hallados corresponden a diferentes épocas del desarrollo de la cultura Mochica”. Por descontado, sus propias excavaciones desmintieron estos presupuestos y, hasta cierto punto, se entiende que no pudo publicar este capítulo hasta reconsiderar sus planteamientos. Otra información relevante que aparece en dicho apartado es que Larco (2001, tomo II: 86) menciona que “en las grandes necrópolis de las huacas del Sol y de la Luna, en Moche, hallamos por sectores vasos de todos los estilos”; mientras que en 1942, el arqueólogo norteamericano admitió a Kroeber (1944: 57) que en las Huacas de Moche sólo había aparecido material de las etapas tres y cuatro.

En definitiva, Larco nunca se permitió abandonar sus propias teorías aun cuando se mostraban ineficaces para predecir correctamente los descubrimientos arqueológicos que se iban produciendo. Y, pese a que ello habla de su tenacidad, característica propia de los científicos como indican Kuhn y Lakatos, realmente abortó la posibilidad de que otros arqueólogos pudiesen construir otras alternativas teóricas

No obstante, hay que estimar que esa segunda generación de mochicólogos del Proyecto Valle de Virú introdujo nuevos enfoques y procedimientos metodológicos al trabajo de campo, que contribuyeron en última instancia a una reformulación funcionalista del paradigma histórico-cultural; pero, en todo caso, se encontraron de frente con la fama del Museo Rafael Larco Herrera y de su fundador, el más prestigioso de todos los arqueólogos de la costa norte peruana. Todos aquellos arqueólogos extranjeros que pasaron a admirar la colección arqueológica del museo de Chicla, quedaban impresionados hasta tal punto – como se queda también quien a día de hoy pasee por las salas del museo ahora limeño – que sus propias investigaciones parecían menores y sin trascendencia. Esta sensación natural y personal se tradujo también en

que la producción teórica de los nuevos mochicólogos se vio afectada y tendió a confirmar el paradigma teórico larquiano. Aun así, hubo arqueólogos como William D. Strong que sí tuvieron en cuenta otras posibilidades teóricas a la hora de interpretar los nuevos hallazgos que se estaban produciendo en la costa norte.

Tras conocer los hallazgos de Ubbelohde-Doering en Pacatnamú, en el valle de Jequetepeque, y de Rebeca Carrión Cachot en Kuntur Wasi, en la sierra de Cajamarca, Strong se decidió a formular “tentativamente” otras hipótesis:

“Es imposible sacar conclusiones razonablemente seguras sobre la base de la evidencia actual, pero aquí se sugiere muy tentativamente que la ocupación Mochica de esta región inmediata [valle de Jequetepeque], como en el Valle de Virú, chocaron con una ocupación más temprana similar a Gallinazo que, sin embargo, carecía de pintura negativa. Más aún, que en esta área general, la cultura Chavinoide Costeña había persistido hasta una época bastante tardía, quizás en la región de Kuntur Wasi inmediatamente al este (Carrión, 1948), y que las asociaciones funerarias de Doering en Pacatnamú representan una fusión parcial de estas tres culturas regionalmente superpuestas. Sólo una publicación completa y, probablemente, un trabajo más estratigráfico pueden hacer que esto sea más que una conjetura. Sin embargo, la evidencia que se aducirá en breve con respecto a las probables supervivencias de Chavinoide tardío en los valles de Nepeña y Casma, así como las intrusiones de Chavinoide tardío en la secuencia intermedia Chicama-Santa Catalina [Moche]-Virú hacen que tal interpretación sea al menos una interesante posibilidad” (Strong y Evans 1952: 232-233).

Y es que Strong sugirió tentativamente que una cultura relacionada a Gallinazo de Virú existió en el valle de Jequetepeque, incorporándose más tarde a la cultura Mochica (Strong y Evans 1953: 241); y, es más, entrevió la posibilidad de que uno de “los ancestrales ingredientes del tipo Mochica” se hallase en Kuntur Wasi (Strong y Evans 1953: 238). Pero, como bien sabía Strong, eso hubiera supuesto rebatir a Larco una cuestión de trascendental importancia, los orígenes culturales y étnicos de los mochicas. Es sorprendente que, únicamente con las informaciones proporcionadas por otros colegas y en una fecha tan temprana como 1952, Strong pudiera tan siquiera explorar otras alternativas a las teorías de Larco y que, además, predijese lo que años más tarde acaecería con los descubrimientos mochicas de Vicús:

“Más al norte, Bennett (1939, p. 122, Fig. 19) llama la atención sobre los rasgos similares a los de Gallinazo en el estilo cerámico que ha designado como Lambayeque I. Sin embargo, la pintura negativa no está presente. En este trabajo, equipara las culturas Gallinazo y Lambayeque I en el tiempo y las considera postmochicas. Desde entonces, como se demuestra en este documento, se ha demostrado que la cultura Gallinazo fue premochica en el Valle de Virú. A la luz de esta inversión de la opinión común, sería bueno

reevaluar las características culturales del período Lambayeque I de Bennett para ver si un elemento Mochica temprano en lugar de un Mochica tardío o decadente puede estar presente aquí. Si es así, y si tiene características similares a las de un Gallinazo como sugiere Bennett, abre una interesante posibilidad de los orígenes Mochica en el norte de una cultura que puede estar relacionada con las manifestaciones de la cultura Gallinazo (Virú) en los valles Chicama y Virú. Esto, sin embargo, debe seguir siendo completamente hipotético hasta que se disponga de más datos controlados científicamente”.

En cualquier caso, de haberse reorientado la Mochicología hacia un nuevo conjunto de teorías sustantivas, eso no hubiese restado un ápice el prestigio arqueológico del padre de los mochicas, puesto que con su enorme intuición, aguda inteligencia e importante bagaje profesional, Larco hubiese sabido adaptar sus tesis a un nuevo marco teórico. No hay que olvidar que fue Larco (1941: 3) quien mejor comprendió el desenvolvimiento cultural y el origen de la civilización en la costa norte del Perú:

“Los múltiples elementos decorativos religiosos que, revelando un mismo origen, encontramos diseminados en pueblos diversos, durante las primeras etapas del periodo de evolución espiritual, no constituyen exponentes de una cultura que se difunde, sino la afirmación de una fe que se propaga”.

Rafael Larco Hoyle en su obra “Los Cupisniques” de 1941.

LA CONSTRUCCIÓN DE UN PARADIGMA ALTERNATIVO PARA LA MOCHICOLOGÍA: MOCHE COMO SISTEMA RELIGIOSO

El diagnóstico general que se puede realizar a la posición teórica de la Mochicología durante el periodo clasificatorio-histórico es que ha privilegiado y ha adjudicado una preponderancia excesiva a la ontología sobre la metodología y la epistemología. Evidentemente, hay que admitir, como señala Bate (2012: 91-92), que “no se puede formalizar una teoría sobre los procedimientos adecuados para conocer la realidad al margen de una teoría acerca de la realidad”²⁴³; empero, como advierte Criado (2012: 350), se debe ser precavido a la hora de decidir las determinaciones que la ontología ejerce sobre la teoría del método y sobre la teoría del conocimiento:

“La ontología es el resultado, no el fundamento, de la investigación histórica: ésta se debe basar en una lógica, que no en una onto-lógica; lo contrario es allanar el camino al regreso (si no reificación) de toda metafísica del ser, es hacer presente lo que debe estar ausente”.

Gándara (2011: 141) manifiesta que una posición teórica, si es congruente, suele conformar conglomerados de propiedades que irán juntas, de manera que guardan una coherencia interna y una compatibilidad funcional entre sus supuestos ontológicos, epistemológicos y metodológicos – integración de las teorías de la realidad, del conocimiento y del método –. Pero, en el caso de la arqueología histórico-cultural, a pesar de su coherencia en la estructura, no muestra una compatibilidad sistémica, precisamente por su fuerte orientación ontológica que provoca que la epistemología sea, de acuerdo con el propio Gándara (2011: 141), antirrealista. Pero, si bien cabe admitir que las interpretaciones de Kroeber o Larco fueron de índole idiográfica²⁴⁴, no se puede afirmar que su manera de obtener ese conocimiento fuese antirrealista, por cuanto en absoluto compartían que la realidad pretérita fuese una construcción social o una representación ideal elaborada desde el presente. Es decir, los pioneros mochicólogos

²⁴³ La propuesta de programas de investigación en la arqueología de Bate está enmarcada en un enfoque materialista-dialéctico procedente de la arqueología social latinoamericana.

²⁴⁴ Según Bunge (2011: 37-38): “La dicotomía nomotético/idiográfico es insostenible porque todas las ciencias son nomotéticas al mismo tiempo que idiográficas. De hecho, todas buscan patrones subyacentes a los datos, todas explican lo individual en términos de universales y emplean particularidades para conjeturar y verificar generalidades”.

pretendieron realizar reconstrucciones históricas de la cultura Mochica a partir de una base empírica, como dictaba ese positivismo preteórico implantado en las modernas ciencias sociales; y, si en la actualidad se puede juzgar como un fracaso esta empresa, no es producto de una práctica epistémica antirrealista, sino, más bien, por la gran fortaleza de las bases ontológicas de ese conocimiento.

En definitiva, el problema central que presentó la pionera Mochicología, fuertemente enraizada en la posición teórica de la arqueología histórico-cultural, a la hora de producir conocimiento arqueológico, fue hacer de la ontología una lógica del ser, es decir, asumir una ontología esencialista, y en consecuencia padeció esta contradicción epistémica entre el empirismo-objetivista y la hermenéutica-subjetivista. De tal manera que, tanto en la arqueología histórico-cultural como en la Mochicología durante el periodo clasificatorio-histórico, ese carácter ontológico sobre la naturaleza de la cultura y/o la sociedad impregnó el entendimiento del objeto arqueológico – v.g. el estilo cerámico mochica – y se tradujo en el concepto de cultura arqueológica, hecho que, en última instancia, marcó el carácter de identidad étnica, totalidad social y entidad política de los mochicas.

Ahora bien, a la hora de formalizar cualquier posición teórica alternativa es pertinente concentrarse en lo apuntado por Gándara (1994: 75):

“Propongo que los elementos centrales para determinar si una posición teórica particular es miembro o no de una tradición, e incluso para determinar la distancia entre posiciones teóricas diferentes, sean precisamente la orientación valorativa (qué objetivo se persigue) y la particular concepción del objeto de estudio (la ontología). Otros elementos pueden cambiar, y normalmente lo hacen, como sucede con las técnicas empleadas para convertir “observaciones” en información producida, o con las heurísticas (postulados y principios para promover la adquisición del conocimiento). Un cambio en la ontología o en los objetivos cognitivos nos llevaría a una posición teórica diferente, aun si se siguen usando las mismas heurísticas y técnicas”.

Por ende, si transformamos los supuestos ontológicos que han guiado la producción de conocimiento en la Mochicología y nos atenemos a la misma base epistemológica y a los procedimientos metodológicos que han producido el importante crecimiento empírico en la Mochicología, de acuerdo a Gándara, estaríamos construyendo una posición teórica alternativa. Pero, para adoptar una ontología realista se deberían abandonar aquellas posturas epistemológicas como el pragmatismo y el coherentismo que asumen la verdad como éxito pragmático o como coherencia y, en su lugar, admitir la “teoría de la correspondencia” que define que un enunciado es

verdadero sólo si corresponde a la realidad observada. De esta manera, se podría elaborar aquellas interpretaciones objetivadas que Criado identifica como inteligencia arqueológica.

En primer lugar, cabe afirmar que los testimonios arqueológicos mochicas que proporcionaron las investigaciones de los pioneros de la Mochicología fueron:

- Un estilo cerámico de alta calidad técnica y artística procedente de contextos funerarios suntuarios.
- Otros objetos suntuarios de metal, madera, concha, etc., de uso ceremonial.
- Un estilo artístico que se encuentra mezclado con otras tradiciones artísticas como Virú, Vicús o Recuay.
- Una compleja iconografía que representa un discurso mítico y ritual de amplio arraigo en la tradición de creencias andinas.
- Una arquitectura monumental de adobe con forma de plataformas piramidales y que cumplían una función esencialmente ceremonial y de culto.
- Un enterramiento en Huaca de la Cruz, en el valle de Virú, conocido como la tumba del Sacerdote-Guerrero.

En segundo lugar, confrontando los testimonios arqueológicos proporcionados por los pioneros de la Mochicología no se pueden confirmar de manera empírica estos rasgos culturales:

- Una unidad étnica.
- Un territorio políticamente definido.
- Un modo de gobierno estatal.
- Una expansión militar.

En tercer lugar, debemos desprendernos de la carga ontológica de la acepción cultura Mochica como cultura arqueológica, es decir, de la correlación de identidad étnica, totalidad social y entidad política, dado que con las evidencias de que se disponía a mediados de siglo XX no se puede verificar la existencia real de ninguno de estos tres componentes del concepto de cultura arqueológica. Entonces, en lugar de cultura Mochica cabe utilizar un término generalmente aceptado como Moche que hace referencia a una tradición o fenómeno cultural particular, pero que hasta el momento dejamos sin contenido. En el caso de la etnicidad, ésta se forja por oposición a los otros, y es sabido que en las mismas necrópolis de la costa norte que Larco excavó encontró cultura material atribuida a Cupisnique, Salinar, Virú y Mochica. En el caso de la totalidad social que representarían los mochicas, tampoco cabe confirmarse porque en

las tumbas excavadas aparece de manera persistente una mezcla de estilos²⁴⁵. Y en el caso de la entidad política, la cultura Mochica se definió como Estado, altamente centralizado y territorial, militarista y teocrático; eliminando de la ecuación aquellas variables que no pueden ser verificadas de manera empírica nos encontramos únicamente con una teocracia.

Llegados a este punto, amerita detenerse y volver atrás hacia los objetivos que guiaron nuestra investigación. Tras más de un siglo de Mochicología se ha asumido inconscientemente que ciertos modelos mochico-lógicos constituyen verdaderos paradigmas inconmensurables, es decir, que no son susceptibles a la contrastación racional y, en consecuencia, ni se pueden rebatir ni se pueden refutar. Este es el caso concreto de Moche como Estado. Pero todo paradigma en arqueología encierra un conjunto de teorías sustantivas que pueden ser objeto de evaluación empírica. Y, si somos capaces de construir una mochico-lógica alternativa, a saber, otro horizonte de la razón o lógica antigua mochica, tendremos la posibilidad de contrastar y seleccionar aquellas teorías que se ajusten mejor a las evidencias empíricas. En todo caso, la elaboración de esta mochico-lógica alternativa tiene que ir dirigida a representar lo más fielmente posible el contexto original del fenómeno interpretado y, por lo tanto, exige que el investigador deba alejarse de toda pulsión subjetivizadora. Sólo de esta manera se podrá producir, no sólo conocimiento arqueológico, sino inteligencia arqueológica que represente aquellos originales horizontes de racionalidad perdidos en el tiempo y no los nuestros.

Las bases empíricas sobre las que tenemos que fundar nuestra mochico-lógica, tras discriminar y seleccionar entre las teorías sustantivas que nos legaron estas primeras generaciones de mochicólogos, se dirigen hacia dos teorías fundamentales: Moche como teocracia, es decir, una forma de gobierno ejercido por una clase sacerdotal; o, Moche como religión, es decir, como un sistema de creencias, dogmas y prácticas relacionadas con el culto a lo sagrado o a una idea de divinidad. El desarrollo de cualquiera de estas teorías debería producir un cuerpo de interpretaciones objetivadas o enunciados subjetivos con peso objetivo, pues no representan en sí mismas categorías

²⁴⁵ Strong y Evans (1952: 215) mencionan: “En 1936 Bennett (1939: figs. 7b, 8d) excavó una tumba en Huaca de la Cruz cuyas vasijas exhibían una hibridación de estilos Gallinazo y Huancaco”; además, también añaden: “En el sitio de Pacatnamú en el valle de Jequetepeque, Doering, en 1939, encontró vasijas toscamente decoradas de marrón a rojo, que sugieren fuertemente los tipos Gallinazo, en tumbas asociadas con vasijas Mochica de varios estilos usuales e inusuales” (Strong y Evans 1952: 241).

heurísticas introducidas por el investigador, sino que han sido generadas desde dentro del horizonte de subjetividad mochico-lógico, o empleando el término exacto moche-lógico.

En todo caso, los rasgos distintivos y originales de Moche esencialmente sugieren que eran símbolos de un sistema religioso más que la materialización de una ideología dominante. La ideología sólo se entiende como estrategia de poder en complejas sociedades estratificadas y presuponen un tipo especial de relaciones de dominación. Por supuesto, es más que probable que las ceremonias y rituales de este sistema de creencias en su desarrollo histórico, de más de seis siglos, fuesen monopolizados por un grupo específico, y por ello cabe la posibilidad de entender Moche como la materialización simbólica de una ideología de poder de una élite gobernante, como sostiene Bawden (1994; 1996), o como una religión estatal como defiende Donnan (2010). Sin embargo, el hecho de que a lo largo de la costa norte apareciese en un momento determinado el estilo cerámico mochica en contacto íntimo con otros estilos culturales – en contextos funerarios y escenarios ceremoniales – hace razonable pensar que su propagación tuviese un carácter más espontáneo, difuso, inconsciente o descentralizado, más parecido a la adopción de una religión que si hubiese correspondido a un poder autoritario que comportase unas ordenes definidas o una obediencia consciente como una ideología política. Ciertamente es que el éxito inicial de Moche debió suponer que desde el principio contó con cierto nivel de institucionalización, es decir, que incorporó un grado de organización colectiva y de supervisión y coordinación; pero, si se concibe Moche como un sistema de creencias religiosas, su propagación por espacios geográficos y sociales sólo debió exigir una infraestructura universal, esto es, que no necesitó del control logístico de organizaciones de autoridades seculares ni estatales. En todo caso, su extensa y rápida difusión debió residir en su capacidad de adaptar valores y creencias tradicionales en una nueva práctica de rituales y ceremonias y, en este sentido, debieron ser algunas de las élites políticas y militares de las distintas sociedades de la costa norte y con diversas filiaciones étnicas y culturales las que primero se “mochenizaron”; en otras palabras, las élites de distintas tradiciones culturales coetáneas como Vicús o Virú pudieron convertirse a la nueva religión Moche porque se trataba de un sistema de creencias que remitía a sus propios ancestros y en la práctica suponía un añadido de legitimidad y prestigio. A partir de ese momento, usando sus propias infraestructuras de autoridad y poder, estas élites contribuirían a extender este prestigioso sistema religioso. Ello

explicaría por qué a inicios del Periodo Intermedio Temprano – aproximadamente en el 200 d.C. – en toda la costa norte peruana se puede apreciar un alto grado de uniformidad cultural y religiosa y, en cambio, las diversas sociedades norcosteñas seguirían manifestando diferentes desarrollos en complejidad política.

Cierto es que, al menos uno de entre los más destacados mochicólogos, como es Jeffrey Quilter (2010: 235) ha expresado una posición similar:

“Moche era un sistema religioso-cultural que intentaba convencer a la gente de que sus líderes entendían correctamente el “orden general de existencia” y tenían algún control o influencia sobre ese orden que podía beneficiar a aquellas personas que acudían a los complejos del templo y decían suscríbete al sistema”.

Es cuando menos notable que desde dos metodologías de investigación distintas se pueda llegar a una misma conclusión. Por nuestra parte, esta conclusión es producto de reajustar el paradigma-histórico-cultural de la cultura Mochica para que exhibiese una compatibilidad estructural entre sus supuestos ontológicos, epistemológicos y metodológicos; y ello ha dado lugar a una nueva posición teórica que posibilita una reinterpretación de las informaciones y los datos ofrecidos por los propios mochicólogos que los produjeron. Pero, quizá lo más importante, es que, concebido como un grupo articulado de teoría sustantivas, nuestro modelo no presenta ninguna anomalía empírica porque se adecua a las actuales evidencias presentes en la Mochicología y, en consecuencia, se muestra progresivo científicamente.

BIBLIOGRAFÍA

Arsenault, Daniel

- 1995 "Balance de los estudios Moche (mochicas) 1970-1994. Primera parte: Análisis iconográfico", *Revista Andina* 13 (1), 237-270. Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas, Cusco.

Astuhuamán, César y Richard Daggett

- 2005 "Julio César Tello Rojas: una biografía", en *Julio C. Tello. Obras completas Volumen II. Paracas. Primera Parte*, 17-51. Fondo Editorial Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima.

Bate, Luis F.

- 1998 *El proceso de investigación en Arqueología*. Editorial Crítica, Barcelona.
2012 "Una nota sobre dialéctica en la "arqueología social"", en *La arqueología social latinoamericana: de la teoría a la praxis*, Henry Tantaleán y Miguel Aguilar (compiladores), 85-101. Universidad de los Andes, Bogotá.

Bawden, Garth

- 1994 "La paradoja estructural: la cultura Moche como ideología política", en *Moche: propuestas y perspectivas*, S. Uceda y E. Mujica (eds.), 389-412. Universidad Nacional Trujillo, Instituto Francés de Estudios Andinos y Asociación Peruana para el Fomento de las Ciencias Sociales, Lima.
1996 *The Moche*. Blackwell Publishers, Oxford.
2001 "The Symbols of Late Moche Social Transformation", en *Moche Art and Archaeology in Ancient Peru*, Joanne Pillsbury (ed.), 285-305. Center for Advanced Studies in the Visual Arts, Symposium Papers XL, National Gallery of Art, Washington D.C.

Bennett, Wendell C.

- 1937 "Archaeological Work in South America, 1934 to 1936", *American Antiquity*, 2 (4), 248-259. Cambridge University Press, New York.
1939 *Archaeology of the North Coast of Peru. An Account of Exploration and Excavation in Viru and Lambayeque Valleys*. Anthropological Papers of the American Museum of Natural History, 37 (1). The American Museum of Natural History, New York.
1946 "The archeology of the Central Andes", en *Handbook of South American Indians* 2, J. H. Steward (ed.), 61-147. Bureau of American Ethnology, Bulletin 143, Smithsonian Institution, Washington D.C.
1948 "The Peruvian Co-Tradition", en *A Reappraisal of Peruvian Archaeology*, W. C. Bennett (compilador), 103-104. Society for American Archaeology y The Institute of Andean Research, Menasha.
1950 *The Gallinazo Group, Viru Valley, Peru*. Yale University Publications in Anthropology 43. New Haven, Connecticut.

Bennett, Wendell C. (compilador)

1948 *A Reappraisal of Peruvian Archaeology*. Society for American Archaeology y The Institute of Andean Research, Menasha.

Bennett, Wendell C. y Junius B. Bird

1964 *Andean Culture History. The Archaeology of the Central Andes from Early Man to the Incas* (2ª edición revisada [Original 1949]). American Museum of Natural History, New York.

Bennyhoff, James A.

1952 "The Viru Valley sequence: a critical review", *American Antiquity* 17 (3), 231-249. Society for American Archaeology, Washington D.C.

Billman, Brian

2010 "How Moche Rulers came to Power. Investigating the Emergence of the Moche Political Economy", en *New Perspectives in the Political Organization of the Moche*, J. Quilter y L. J. Castillo (eds.), 181-200. Dumbarton Oaks, Washington D.C.

Binford Lewis y Jeremy Sabloff

1982 "Paradigms, Systematics, and Archaeology", *Journal of Anthropological Research* 38 (2), 137-153. The University of Chicago Press, Chicago.

Bird, Junius B.

1948 "Preceramic Cultures in Chicama and Virú", en *A Reappraisal of Peruvian Archaeology*, W.C. Bennett (compilador), 21-28. Society for American Archaeology y The Institute of Andean Research, Menasha.

Bonavia, Duccio

1974 *Ricchata Quellccani. Pinturas murales prehispánicas*. Fondo del Libro del Banco Industrial del Perú, Lima.

1960 "Alfred Kroeber y su obra peruanista, por Duccio Bonavia", *Revista del Museo Nacional* 36, 292-296. Lima.

1991 *Perú: hombre e historia I. De los orígenes al siglo XVI*. Ediciones EDUBANCO, Lima.

2003 "El Segundo Coloquio sobre la Cultura Moche: balance y recomendaciones", en *Moche: Hacia el final del Milenio*, S. Uceda y E. Mujica (eds.), Tomo II, 327-336. Universidad Nacional de Trujillo y Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.

Bourget, Steve

2010 "Cultural Assignations during the Early Intermediate Period, The Case of Huancaco, Virú", en *New Perspectives in the Political Organization of the Moche*, J. Quilter y L. J. Castillo (eds.), 199-222. Dumbarton Oaks, Washington D.C.

Briceño, Jesús

2010 "Markahuamachuco y la sierra del departamento de La Libertad, norte del Perú: la contribución de Uhle", en *Max Uhle (1856-1944). Evaluaciones de sus*

investigaciones y obras, P. Kaulicke, M. Fisher, P. y G. Wolf (eds.), 205-231. Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.

Broncano, Fernando

- 1998 “Una interpretación cognitiva de Progress and its Problems”, en *El pensamiento de L. Laudan. Relaciones entre historia de la ciencia y filosofía de la ciencia*, W. J. González (ed.), 61-85. Universidade da Coruña, A Coruña.

Buchwald, Otto von

- 1915 “El Imperio de los Chimús”, *Boletín de la Sociedad Geográfica de Lima* 31, 341-347. Sociedad Geográfica de Lima.

Bunge, Mario

- 1972 *La ciencia, su método y su filosofía*. Ediciones Siglo Veinte, Buenos Aires.
1999 *Buscar la filosofía en las Ciencias Sociales*. Siglo XXI editores, México D.F.
2000 *La relación entre la sociología y la filosofía*. Editorial EDAF, Madrid.
2011 *Las Ciencias Sociales en discusión. Una perspectiva filosófica*. Editorial Sudamericana, Buenos Aires.

Canziani, José, Santiago Uceda y Elías Mujica B.

- 1994 “Perspectivas de los estudios sobre la cultura Moche”, en *Moche: propuestas y perspectivas*, S. Uceda y E. Mujica (eds.), 495-500. Universidad Nacional Trujillo, Instituto Francés de Estudios Andinos y Asociación Peruana para el Fomento de las Ciencias Sociales, Lima.

Carrión Cachot, Rebeca

- 1923 “La mujer y el niño en el antiguo Perú”, *Inca* 1 (2), 329-354. Museo de Arqueología de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima.
1948 *La Cultura Chavín. Dos nuevas colonias: Kuntur Wasi y Ancón*. CIP, Lima.

Castillo, Luis J.

- 2001 “Rafael Larco Hoyle y la vigencia de su obra”, en *Los Mochicas*, R. Larco, tomo I, XVIII-XXV. Museo Arqueológico Rafael Larco Herrera, Lima.
2009 “Gallinazo, Vicús and Moche in the Development of Complex Societies along the North Coast of Peru”, en *Gallinazo: an Early Cultural Tradition on the North Coast*, J. F. Millaire y M. Morlion (eds.), 223-232. Cotsen Institute of Archaeology Press, University of California, Los Angeles.
2010 “Moche Politics in the Jequetepeque Valley, A case for Political Opportunism”, en *New Perspectives in the Political Organization of the Moche*, J. Quilter y L. J. Castillo (eds.), 81-107. Dumbarton Oaks, Washington D.C.
2013 “110 años de arqueología Mochica: cambios paradigmáticos y nuevas perspectivas”, en *Historia de la arqueología en el Perú del siglo XX*, H. Tantaleán y M. Aguilar (eds.), 157-205. Institut Français d' Études Andines e Institute of Andean Research, Lima.

Castillo, Luis J.; Rucabado, Julio; Del Carpio, Martín; Bernuy, Katiusha; Ruiz, Karin; Rengifo, Carlos; Prieto, Gabriel y Carole Fraresso

- 2008 “Ideología y Poder en la Consolidación, Colapso y Reconstitución del Estado Mochica del Jequetepeque. El Proyecto Arqueológico de San José del Moro (1990-2006)”, *Ñawpa Pacha* 26. Institute of Andean Studies, Berkeley.

- Castillo, Luis J.; Bernier, Helene, Lockard, Gregory y Julio Rucabado (eds.)
2008 *Arqueología Mochica. Nuevas Perspectivas*. Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.
- Castillo, Luis J. y Christopher Donnan
1994 “Los Mochicas del Norte y los Mochicas del Sur, una perspectiva desde el Valle de Jequetepeque”, en *Vicús*, K. Makowski (compilador), 143-181. Colección Arte y Tesoros del Perú, Banco de Crédito del Perú, Lima.
- Castillo, Luis J. y Jeffrey Quilter
2010 “Many Moche Models, An Overview of Past and Current Theories and Research on Moche Political Organization”, en *New Perspectives in the Political Organization of the Moche*, J. Quilter y L. J. Castillo (eds.), 1-16. Dumbarton Oaks, Washington D.C.
- Castillo, Luis J. y Carlos Rengifo
2008 “El Género y el Poder: San José de Moro”, en *Señores de los Reinos de la Luna*, K. Makowski (compilador), 165-182. Colección Arte y Tesoros del Perú, Banco de Crédito del Perú, Lima.
- Castillo, Luis J. y Santiago Uceda
2008 “The Mochicas”, en *Handbook of South American Archaeology*, H. Silverman y W. Isbell (eds.), 707-729. Springer, New York.
- Cerrón-Palomino, Rodolfo
1989 “Quechua y Mochica: lenguas en contacto”, en *Lexis. Revista de Lingüística y Literatura* 13 (1), 47-68. Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.
- Cieza de León, Pedro de
1984 *Obras completas I. La crónica del Perú. Las guerras civiles peruanas*. Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid.
- Claessen, Henry J. M. y Peter Skalník
1978 “The Early State. Theories and Hypothesis”, en *The Early State*, H. J. M. Claessen y P. Skalník (eds.), 3-29. Mouton Publishers, The Hague, Netherlands.
- Collier, Donald
1955 *Cultural Chronology and Change as Reflected in the Ceramics of the Viru Valley, Peru*. Fieldiana Anthropology 43, Chicago Natural History Museum, Chicago.
1960 “El desarrollo de la civilización en la costa del Perú”, en *Las civilizaciones antiguas del Viejo Mundo y de América. Simposium sobre las civilizaciones de regadío*, J. H. Steward (compilador), 20-28. Unión Panamericana, Washington D.C.
- Collingwood, Robin G.
1939 *An autobiography*. Oxford University Press, Oxford.

Copleston, Frederick

1972 *Historia de la Filosofía, Vol. IV. De Descartes a Leibniz*. Editorial Ariel, Barcelona.

1984 *Historia de la Filosofía, Vol. VI. De Wolff a Kant*. Editorial Ariel, Barcelona.

Cova Ángela, Alicia Inciarte y María Prieto

2005 “Lakatos y los programas de investigación científica. Una opción para la organización investigativa nacional”, *Omnia* 11 (3), 83-108. Universidad del Zulia, Maracaibo.

Criado Boado, Felipe

2006 “¿Se puede evitar la trampa de la subjetividad? Sobre arqueología e interpretación”, *Complutum* 17, 247-253. Universidad Complutense de Madrid, Madrid.

2012 *Arqueológicas. La razón perdida. La construcción de la inteligencia arqueológica*. Edicions Bellaterra, Barcelona.

Cubas Ramacciotti, Ricardo

2016 “Víctor Andrés Belaunde y el debate intelectual en torno a la realidad peruana”, *Mercurio Peruano* 529, 27-37. Universidad de Piura, Piura.

Cuesta Domingo, Mariano

1980 *Cultura y cerámica mochica*. Ministerio de Cultura, Museo de América, Madrid

Chalmers, Allan F.

1984 *¿Qué es esa cosa llamada Ciencia? Una valoración de la naturaleza y el estatuto de la ciencia y sus métodos*. Siglo XXI editores, México D.F.

Chapdelaine, Claude

2003 “La ciudad de Moche: urbanismo y estado”, en *Moche: Hacia el final del Milenio*, S. Uceda y E. Mujica (eds.), Tomo II, 247-285. Universidad Nacional de Trujillo y Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.

2008 “Moche art style in the Santa Valley: Between being “à la mode” and developing a provincial identity”, en *The Art and Archaeology of the Moche: An Ancient Andean Society of the Peruvian North Coast*, S. Bourget y K. L. Jones (eds.), 129–152. University of Texas Press, Austin.

2010 “Moche Political Organization in the Santa Valley: A Case of Direct Rule Through Gradual Control of the Local Population”, en *New Perspectives on Moche Political Organization*, J. Quilter y L. J. Castillo (eds.), 252-279. *Dumbarton Oaks*, Washington D.C.

2011 “Recent Advances in Moche Archaeology”, *Journal of Archaeological Research* 19, 191-231. Springer, New York.

Childe, Vere G.

1973 *La evolución social*. Alianza Editorial, Madrid.

Daggett, Richard E.

1987 “Reconstructing the Evidence for Cerro Blanco and Punkuri”, en *Andean Past* 1, D. H. Sandweiss (eds.), 111-163. Cornell University, New York.

- 2005 “Introducción a las investigaciones de Julio C. Tello en la península de Paracas”, en *Julio C. Tello. Obras completas Volumen II. Paracas. Primera Parte*, 53-66. Fondo Editorial Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima.
- 2009 “Julio C. Tello: an account of his rise to prominence in Peruvian Archaeology”, en *The Life and Writings of Julio C. Tello: America's First Indigenous Archaeologist*, R. Burger (ed.), 7-54. University of Iowa Press, Iowa city.
- 2013 “Un panorama de la arqueología peruana, 1896-1930”, en *Historia de la arqueología en el Perú del siglo XX*, H. Tantaleán y M. Aguilar (eds.), 31-41. Institut Francais d' Études Andines e Institute of Andean Research, Lima.

Díaz Andreu, Margarita

- 1999 “Nacionalismo y arqueología. Del viejo al nuevo mundo”, *Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia* 3, 161-180. Anais da I Reunião Internacional de Teoria Arqueológica na América do Sul, São Paulo.

Dixon, Roland B.

- 1913 “Some aspects of North American archaeology”, *American Anthropologist* 15, 549-577.

Donnan, Christopher B.

- 1968 *The Moche Occupation of the Santa Valley*. Tesis de doctorado, Department of Anthropology, University of California, Berkeley.
- 1978 *Moche Art of Peru. Pre-Columbian Symbolic Communication*. Museum of Cultural History, University of California, Los Angeles.
- 1986 “Introduction”, en *The Pacatnamu Papers, Volume I*, C. Donann y G. Cock (eds.), 19-26. Museum of Cultural History, University of California, Los Angeles.
- 2007 *Moche Tombs at Dos Cabezas*. Cotsen Institute of Archaeology, University of California, Los Angeles.
- 2009 “The Gallinazo Illusion”, en *Gallinazo: an Early Cultural Tradition on the North Coast*, J. F. Millaire y M. Morlion (eds.), 17-32. Cotsen Institute of Archaeology Press, University of California, Los Angeles.
- 2010 “Moche state religion: A unifying force in Moche political organization”, en *New Perspectives on Moche Political Organization*, J. Quilter y L. J. Castillo (eds.), 47-69. Dumbarton Oaks, Washington D.C.

Donnan, Christopher B. y Carol J. Mackey

- 1978 *Ancient Burial Patterns of the Moche Valley, Peru*. University of Texas Press, Austin.

Elera, Carlos G.

- (1994) “El complejo cultural cupisnique: antecedentes y desarrollo de su ideología religiosa”, en *El mundo ceremonial andino*, L. Millones y Y. Onuki (compiladores), 225-252. Editorial Horizonte, Lima.

Durkheim, Émile

- 1982 *Las formas elementales de la vida religiosa*. Ediciones Akal, Madrid.
- 2001 *Las reglas del método sociológico*. Fondo de Cultura Económica, México.

Estany, Anna

2006 *Introducción a la filosofía de la ciencia*. Universitat Autònoma de Barcelona, Barcelona.

Evans, Clifford

1968 “Rafael Larco Hoyle (1901-1966)”, *American Antiquity* 33 (2), 15-19. Society for American Archaeology, Washington D.C.

Falcón Huayta, Víctor

2009 “Reconstruction of the Burial Offering at Punkurí in the Nepeña Valley of Peru's North-Central Coast”, en *Andean Past* 9, M. Barnes y D. H. Sandweiss (eds.), 109-129. Cornell University, New York.

Fash, William L.

2010 “An outsider's reflections on Moche political”, en *New Perspectives on Moche Political Organization*, J. Quilter y L. J. Castillo (eds.), 306-322. Dumbarton Oaks, Washington D.C.

Fisher, Manuela

2010 “La misión de Max Uhle para el museo real de Etnología en Berlín (1892-1895): entre las ciencias Humboldtianas y la arqueología americana”, en *Max Uhle (1856-1944). Evaluaciones de sus investigaciones y obras*, P. Kaulicke, M. Fisher, P. y G. Wolf (eds.), 49-62. Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.

Ford, James A.

1949 “Cultural Dating of prehistoric sites in Virú Valley, Perú”, *Anthropological Papers of the American Museum of Natural History*, 43 (1), 29-87. New York.

Ford, James A. y Gordon R. Willey

1949 *Surface Survey of the Virú Valley, Peru*. Anthropological Papers of the American Museum of Natural History, 43 (1). New York.

Gamero, Carlos

2005 “La sexualidad en el Perú Pre-colombino”, *Vivat Academia* (65), 1-92.
<https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=525753085001>

Gándara, Manuel

1980 “La vieja “Nueva Arqueología” (Primera parte)”, *Boletín de Antropología Americana* 2, 7-45. Instituto Panamericano de Geografía e Historia, México D.F.

1981 “La vieja “Nueva Arqueología” (Segunda parte)”, *Boletín de Antropología Americana* 3, 7-70. Instituto Panamericano de Geografía e Historia, México D.F.

1993 “El análisis de posiciones teóricas”, *Boletín de Antropología Americana* 27, 5-20. Instituto Panamericano de Geografía e Historia, México D.F.

1994 “Consecuencias metodológicas de la adopción de una ontología de la cultura: una perspectiva desde la arqueología”, en *Metodología y Cultura*, J. Gonzáles y J. Galindo (eds.), 67-118. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México D.F.

- 2002 “La explicación en la arqueología americanista”, en *XIV Coloquio de Historia Canario-Americana*, 432-445. Cabildo Insular de Gran Canaria y Casa de Colón, Las Palmas de Gran Canaria.
- 2011 *El análisis teórico en Ciencias Sociales. Aplicación a una teoría del origen del Estado en Mesoamérica*. El Colegio de Michoacán, Zamora, México.
- Gänger, Stefanie
- 2006 “¿La mirada imperialista? Los alemanes y la arqueología peruana”, *Histórica*, 30 (2), 69-90. Departamento de Humanidades de la Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.
- 2008 “¿Cómo escribir la historia de la arqueología en el Perú? Respuesta a las “Observaciones” de Peter Kaulicke acerca de “¿La mirada imperialista?””, *Histórica* 32 (2), 171-181. Departamento de Humanidades de la Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.
- Gayoso, Henry
- 2014 “¿Por qué Aiapaec y Chicopaec no son nombres de dioses?”, *Chungara, Revista de Antropología Chilena* 46 (3), 345-354.
- Gillin, John
- 1947 *Moche: A Peruvian Coastal Community*. Smithsonian Institution, Institute of Social Anthropology 3. Washington D.C.
- González Márquez, Luis R.
- 2014 “Utopía revolucionaria, el “problema del indio” y la idea de América Latina en el pensamiento emancipatorio de Manuel González Prada”, *Cuadernos de Pedagogía* 14, 47-89. Santa Tecla, El Salvador.
- Guffroy, Jean, Peter Kaulicke y Krzysztof Makowski
- 1989 “La prehistoria del departamento de Piura: estado de los conocimientos y problemática”, *Bulletin de l'Institut Français d'Etudes Andines* 18 (2), 117-142. Lima.
- Haas, Jonathan
- 1982 *The Evolution of the Prehistoric State*. Columbia University Press, New York.
- Hampe, Teodoro
- 1998 “Max Uhle y los orígenes del Museo de Historia Nacional (Lima, 1906-1911)”, en *Max Uhle y el Perú Antiguo*, P. Kaulicke (ed.), 123-156. Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.
- Hanson, Norwood R.
- 1977 *Observación y explicación: Guía de la filosofía de la ciencia*. Alianza editorial, Madrid.
- Harris, Marvin
- 1979 *El desarrollo de la teoría antropológica. Historia de las teorías de la cultura*. Siglo XXI editores, Madrid.

Hernando, Almudena

- 1992 “Enfoques teóricos en arqueología”, *SPAL. Revista de Prehistoria y Arqueología de la Universidad de Sevilla* 1, 11-35. Sevilla.
- 2012 *La fantasía de la individualidad. Sobre la construcción sociohistórica del sujeto moderno*. Katz Editores, Buenos Aires.

Herrera, Alexander

- 2008 “El futuro del pasado: arqueología andina para el siglo XXI”, en *Arqueología en Latinoamérica: historias, formación académica y perspectivas temáticas*, Memorias del primer Seminario Internacional de Arqueología Uniandes, 167-186. Universidad de los Andes, Bogotá.

Herskovits

- 2015 “Los “universales” en la civilización humana”, en *Antropología y comparación cultural: métodos y teorías*, N. Fernández Moreno (compiladora), 151-165. UNED, Madrid.

Hocquenghem, Anne Marie

- 1978 “Les combats mochicas: Essai d'interprétation d'un matériel archéologique à l'aide de l'ethnohistoire, de l'ethnologie et de l'iconologie”, *Baessler-Archiv* 26, 127-157. Museum für Völkerkunde, Berlin.
- 1989 *Iconografía mochica*. Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.
- 1999 “Las sociedades de regadío de la costa norte”, en *Historia General de América Latina*, T. Rojas y John V. Murra (eds.) 1, 387-411. Editorial Trotta, Madrid.

Hodder, Ian

- 1988 *Interpretación en arqueología. Corrientes actuales*. Editorial Crítica, Barcelona.

Holmes, William H.

- 1914 “Areas of American culture characterization tentatively outlined as an aid in the study of the antiquities”, *American Anthropologist* 16 (3), 413-46.

Holmquist, Ulla (compiladora)

- 2015 *El arte mochica del antiguo Perú. Oro, mitos y rituales*. Obra Social La Caixa, Barcelona.

Horkheimer, Hans

- 1944 *Vistas arqueológicas del noroeste del Perú*. Instituto Arqueológico de la Universidad Nacional de Trujillo. Librería e Imprenta Moreno, Trujillo.
- 1961 *La cultura mochica*. Las grandes civilizaciones del Antiguo Perú I, Compañía de Seguros y Reaseguros Peruano-Suiza, Lima.

Jiménez Borja, Arturo

- 1938 *Moche*. Editorial Lumen, Lima.

Johnson, Matthew

- 2000 *Teoría arqueológica. Una introducción*. Editorial Ariel. Barcelona.

Kahn, J. S. (compilador)

1975 *El concepto de Cultura: textos fundamentales*. Editorial Anagrama, Barcelona.

Kauffmann Doig, Federico

2016 “La indagación del Perú arqueológico: las fuentes de estudio”, *Lex. Revista de la Facultad de Derecho y Ciencias Políticas de la Universidad Alas Peruanas* 17, 371-388. Universidad Alas Peruanas, Lima.

Kaulicke, Peter

1992 “Moche, Vicús-Moche y el Mochica Temprano”, *Bulletin de l'Institut Français d'Etudes Andines* 21 (3), 853-903. Lima.

1994 “La presencia mochica en el Alto Piura: problemática y propuestas”, en *Moche: propuestas y perspectivas*, S. Uceda y E. Mujica (eds.), 327-358. Universidad Nacional Trujillo, Instituto Francés de Estudios Andinos y Asociación Peruana para el Fomento de las Ciencias Sociales, Lima.

1995 “Balance de la arqueología peruana en relación a su caracter interdisciplinario”, *Boletín del Instituto Riva-Agüero* 22, 113-124, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.

1997 “La muerte en el antiguo Perú. Contextos y conceptos funerarios: una introducción”, *Boletín de Arqueología PUCP* 1, 7-54. Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.

1998a “Max Uhle y el Perú Antiguo: una introducción”, en *Max Uhle y el Perú antiguo*, P. Kaulicke (ed.), 25-46. Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.

1998b “Julio C. Tello vs. Max Uhle en la emergencia de la arqueología peruana”, en *Max Uhle y el Perú antiguo*, P. Kaulicke (ed.), 69-82. Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.

1998c “Algunas reflexiones sobre la cronología Moche”, en *50 años de estudios americanistas en la Universidad de Bonn*, S. Dedeback-Salazar, C. Arellano, E. Köning, H. Prümers (eds.) 30, 105-128. Bonn.

2001 *Memoria y muerte en el Perú antiguo*. Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.

2009 “Concluding Remarks”, en *Gallinazo: an Early Cultural Tradition on the North Coast*, J. F. Millaire y M. Morlion (eds.), 233-242. Cotsen Institute of Archaeology Press, University of California, Los Angeles.

2010 “La vida y obra de Friedrich Max Uhle. Recientes logros, problemas y perspectivas”, en *Max Uhle (1856-1944). Evaluaciones de sus investigaciones y obras*, P. Kaulicke, M. Fisher, P. Mason y G. Wolf (eds.), 49-62. Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.

2014 “Las ruinas de Moche. Origen, relevancia y vigencia”, en *Max Uhle. Las ruinas de Moche*, 17-78. Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.

Klein, Otto

1967 *La cerámica mochica: caracteres estilísticos y conceptos*. Universidad Técnica Federico Santa María, Valparaíso.

Kosok, Paul

1965 *Life, Land and Water in Ancient Peru*. Long Island University Press, New York.

Kroeber, Alfred L.

- 1925 *The Uhle pottery collections from Moche*. University of California Publications in American Archaeology and Ethnology 21 (5), 191-234, Berkeley.
- 1926a "Culture stratifications in Peru", *American Anthropologist* 28 (2), 331-351.
- 1926b *Archaeological Explorations in Peru. Part I: Ancient Pottery from Trujillo*. Anthropology Memoirs, Field Museum of Natural History 2 (1), Chicago.
- 1927 "Coastal and Highland in Prehistoric Peru", *American Antiquity* 29, 625-653. Menasha.
- 1930 *Archaeological Explorations in Peru. Part II: The Northern Coast*. Anthropology Memoirs, Field Museum of Natural History 2 (2), Chicago.
- 1931 "The Culture-Area and Age-Area concepts of Clark Wissler", en *Methods in Social Science: a Case Book*, S. A. Rice (ed.), 248-265. University of Chicago Press, Chicago.
- 1939 *Cultural and natural areas of native North America*. University of California Publications in American Archaeology and Ethnology 38, Berkeley.
- 1944 *Peruvian Archaeology in 1942*. Viking Fund Publications in Anthropology 4. Wenner-Gren Foundation, New York.
- 1948 "Summary and Interpretations", en *A Reappraisal of Peruvian Archaeology*, W.C. Bennett (compilador), 113-121. Society for American Archaeology y The Institute of Andean Research, Menasha.
- 1949 "Art" en *Handbook of South American Indians* 5, J. Steward (ed.), 411-492. Bureau of American Ethnology, Bulletin 143, Smithsonian Institution, Washington D.C.

Kuhn, Thomas S.

- 1971 *La estructura de las revoluciones científicas*. Fondo de Cultura Económica, México.
- 1982 *La tensión esencial. Estudios selectos sobre la tradición y el cambio en el ámbito de la ciencia*. Fondo de Cultura Económica, México.

Kuper, Adam

- 2001 *Cultura. La versión de los antropólogos*. Ediciones Paidós, Barcelona.

Kutscher, Gerdt V.

- 1955 *Arte antiguo de la costa norte del Perú. Ancient art of the Peruvian North Coast*. Gebrüder Mann, Berlín.

Lakatos, Imre

- 1989 *La metodología de los programas de investigación científica*. Alianza editorial, Madrid.

Lanning, Edward P.

- 1967 *Peru before the Incas*. Prentice-Hall, New Jersey.

Larco Hoyle, Rafael

- 1938 *Los Mochicas*. Tomo 1. Casa editora La Crónica y Variedades, Lima.
- 1939 *Los Mochicas*. Tomo 2. Casa editora La Crónica y Variedades, Lima.
- 1941 *Los Cupisniques*. La Crónica y Variedades, Lima.
- 1944a *La Cultura Salinar. Síntesis monográfica*. Museo Rafael Larco Herrera, Chiclín.

- 1944b “La escritura peruana sobre pallares”, *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología* 4, 57-63. Buenos Aires.
- 1945a *La cultura Virú*. Sociedad Geográfica Americana, Buenos Aires.
- 1945b *Los Mochicas (Pre-Chimu de Uhle y Early Chimu de Kroeber)*. Sociedad Geográfica Americana, Buenos Aires.
- 1946 “A cultural sequence for the North Coast of Perú”, en *Handbook of South American Indians* 2, J. Steward (ed.), 149-175. Bureau of American Ethnology, Bulletin 143, Smithsonian Institution, Washington D.C.
- 1948 *Cronología arqueológica del norte del Perú*. Biblioteca del Museo de Arqueología Rafael Larco Herrera, Hacienda Chiclín. Sociedad Geográfica Americana, Buenos Aires.
- 1962a *La Cultura Santa*. Santiago Valverde, Lima.
- 1962b *La divinidad felínica de Lambayeque*. Santiago Valverde, Lima.
- 1963 *Las épocas peruanas*. Santiago Valverde, Lima.
- 1965a *Checan. Essay on Erotic Elements in Peruvian Art*. Nagel Publishers, Genève, Paris y Munich.
- 1965b *La cerámica Vicús*. Santiago Valverde, Lima.
- 1966 *Perú. Archaeologia Mundi*. Editorial Juventud, Barcelona.
- 1967 *Vicús 2. La cerámica de Vicús y sus nexos con las demás culturas*. Santiago Valverde, Lima.
- 2001 *Los Mochicas*, Tomo I y II. Museo Arqueológico Rafael Larco Herrera, Lima.

Larco Herrera, Rafael

- 1947 *Memorias*. Editorial Rimac, Lima.
- 1968 “La Civilitá Yunga”, en *Atti del XXII Congresso Internazionale degli americanisti* 1, 565-581. Kraus Reprint, Nendeln/Liechtenstein.

Laudan, Larry

- 1986 *El progreso y sus problemas. Hacia una teoría del crecimiento científico*. Ediciones Encuentro, Madrid.
- 1993 *La Ciencia y el Relativismo*. Alianza Editorial, Madrid.
- 1998 “Una teoría de evaluación comparativa de teorías científicas”, en *El pensamiento de L. Laudan. Relaciones entre historia de la ciencia y filosofía de la ciencia*, W. J. González (ed.), 155-169. Universidade da Coruña, A Coruña.

León Canales, Elmo

- 2013 “Un siglo de investigación arqueológica alemana en el Perú: arqueología pionera e interdisciplinaria”, en *Historia de la arqueología en el Perú del siglo XX*, H. Tantaleán y M. Aguilar (eds.), 333-359. Institut Francais d' Études Andines e Institute of Andean Research, Lima.

Lubbock, John

- 1888 *Los orígenes de la civilización y la condición primitiva del hombre*. El Progreso Editorial, Madrid.

Lucas Marín, Antonio

- 1995 *Fundamentos de teoría sociológica*. Editorial Tecnos, Madrid.

Lull, Vicente y Rafael Micó

- 1997 “Teoría Arqueológica I. Los enfoques tradicionales: las arqueologías evolucionistas e histórico-culturales”, *Revista d'Arqueologia de Ponent*, 7, 10-128. Universitat de Lleida, Lleida.
- 2007 *Arqueologia del origen del Estado: las teorías*. Edicions Bellaterra, Barcelona.

Lumbreras, Luis G.

- 1979 *El arte y la vida Vicús*. Banco Popular del Perú, Lima.
- 1998 “Max Uhle y la tradición de investigación arqueológica en el Perú”, *Indiana* 15, 177-196. Ibero-Amerikanisches Institut, Berlin.

Manners, Robert A.

- 1996 “Julian Haynes Steward, 1902-1972”, *Biographical Memoirs, National Academy of Sciences* 69, 323-337.

Makowski, Krzysztof

- 1994 “Los señores de Loma Negra”, en *Vicús*, K. Makowski (compilador), 83-141. Colección Arte y Tesoros del Perú, Banco de Crédito del Perú, Lima.
- 1995 “El tiempo y la prehistoria: reflexiones sobre la naturaleza del hecho en la arqueología andina”, *Boletín del Instituto Riva-Agüero* 22, 163-176, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.
- 2008 “Poder e identidad étnica en el mundo moche”, en *Señores de los Reinos de la Luna*, K. Makowski (ed.), 55-75. Colección Arte y Tesoros del Perú, Banco de Crédito del Perú, Lima.
- 2010 “Religion, ethnic identity and power in the ‘Moche world’: A view from the frontiers”, en Quilter J. y L. J. Castillo (eds.), *New Perspectives on Moche Political Organization*, 280–305. Dumbarton Oaks, Washington D.C.

Marcone, Mario

- 1992 “El Perú y la inmigración europea en la segunda mitad del siglo XIX”, *Histórica* 16 (1), 63-88. Departamento de Humanidades de la Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.

Margáin, Carlos R.

- 1948 “Cronología Arqueológica del Norte del Perú by Rafael Larco Hoyle”, *Boletín Bibliográfico de Antropología Americana (1937-1948)* 11, 203-208. Pan American Institute of Geography and History.

Martínez, Leticia A.

- 2002 “Documentando colecciones arqueológicas. Dos casos de estudio en el Museo de América”, *Anales del Museo de América* 10, 267-290. Museo de América, Madrid.

Martínez Veiga, Ubaldo

- 2010 *Historia de la Antropología. Formaciones socioeconómicas y praxis antropológicas, teorías e ideologías*. UNED, Madrid.

Matos M., Ramiro, José Deustua C. y José L. Rénique

- 1981 *Luis E. Valcárcel. Memorias*. Instituto de Estudios Peruanos, Lima.

Matos Mendieta, Ramiro

- 2007 “Duccio Bonavia Berber y la Arqueología Peruana”, en *Arqueología y Vida* 1, 11-38. Museo de Arqueología, Antropología e Historia, Universidad Nacional de Trujillo e Instituto Francés de Estudios Andinos, Lima.

Menzel, Dorothy

- 1977 *The Archaeology of Ancient Peru and the Work of Max Uhle*. R. H. Lowie Museum of Anthropology University of California, Berkeley.

Mesía, Christian

- 2006 “Julio C. Tello: teoría y práctica en la Arqueología Andina”, *Arqueología y Sociedad* 17, 141-158. Museo de Arqueología y Antropología de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima.
- 2008 “Chavín de Huántar: una breve historia (1548-2008)”, en *Museo Nacional de Chavín*, C. Mesía (ed.), 29-49. Instituto Nacional de Cultura del Perú, Lima.

Millaire, Jean-F.

- 2009 “Gallinazo and the Tradición Norcosteña”, en *Gallinazo: an Early Cultural Tradition on the North Coast*, J. F. Millaire y M. Morlion (eds.), 1-16. Cotsen Institute of Archaeology Press, University of California, Los Angeles.
- 2010 “Moche political expansionism as viewed from Virú: Recent archaeological work in the close periphery of a hegemonic city-state system”, en *New Perspectives on Moche Political Organization*, J. Quilter y L. J. Castillo (eds.), 223–251. Dumbarton Oaks, Washington D.C.

Millaire, J. F. y Magaly Morlion (eds.)

- 2009 *The Gallinazo: An Early Cultural Tradition on the Peruvian North Coast*. Cotsen Institute of Archaeology Press, University of California, Los Angeles.

Morgan, Lewis H.

- 1971 *La sociedad primitiva*. Editorial Ayuso, Madrid.

Moseley, Michael E.

- 1992 *The Incas and Their Ancestors. The Archaeology of Peru*. Thames and Hudson, London.

Muelle, Jorge C.

- 1933 “Lo táctil como carácter fundamental en la cerámica muchik. Apuntes para una historia del arte peruano”, *Revista del Museo Nacional* 2 (1), 67-72. Lima.
- 1936 *Muestras de arte antiguo del Perú. Un criterio para estudiar el arte peruano*. Publicaciones del Museo Nacional, Lima.
- 1937 “Los valles de Trujillo. Itinerario para el arqueólogo y el turista”, *Revista del Museo Nacional* 6 (1), 3-24. Lima.

Müllauer-Seichter, Waltraud y Fernando Monge

- 2009 *Etnohistoria (Antropología Histórica)*. UNED, Madrid.

Nastri, Javier

- 2010 “Max Uhle y la prehistoria del noroeste argentino”, en *Max Uhle (1856-1944). Evaluaciones de sus investigaciones y obras*, P. Kaulicke, M. Fisher, P. Mason y G. Wolf (eds.), 25-48. Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.

O’Neale, Lila M. y Alfred L. Kroeber

- 1930 “Textile periods in ancient Peru”, *University of California Publications in American Archaeology and Ethnology* 28 (2), 23-56. University of California Press, Berkeley.

Orefici, Giuseppe

- 1998 “Max Uhle y las investigaciones arqueológicas en la región de Nasca”, *Indiana* 15, 217-255. Ibero-Amerikanisches Institut, Berlin.

Pacheco, Juan José

- 2015 “Los inicios de la historiografía peruana (1900-1910)”, *Síntesis Social. Revista de Investigaciones Histórico-Sociales* VI (6-7), 497-506. Lima.

Palma, Héctor A. y Ruben H. Pardo

- 2012 “Introducción. Ni tan iguales ni tan distintas”, en *Epistemología de las ciencias sociales. Perspectivas y problemas de las representaciones científicas de lo social*, H. Palma y R. Pardo (eds.), 11-13. Editorial Biblos, Buenos Aires.

Pardo, Ruben H.

- 2012 “La invención de la ciencia: la constitución de la cultura occidental a través del conocimiento científico”, en *Epistemología de las ciencias sociales. Perspectivas y problemas de las representaciones científicas de lo social*, H. Palma y R. Pardo (eds.), 17-41. Editorial Biblos, Buenos Aires.

Pardo-Figueroa, Carlos

- 2001 “La carrera profesional de un intelectual cajamarquino: Horacio Urteaga López y sus aportes a la historiografía peruana”, *Histórica* 25 (2), 235-274. Departamento de Humanidades de la Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.

Pease, Franklin

- 1993 *Perú: hombre e historia III. La República*. Ediciones EDUBANCO, Lima.

Peters, Ann H. y Luis A. Ayarza

- 2013 “Julio C. Tello y el desarrollo de los estudios andinos en los Estados Unidos: intercambios e influencias (1915-1950)”, en *Historia de la arqueología en el Perú del siglo XX*, H. Tantaleán y M. Aguilar (eds.), 43-84. Institut Français d’Études Andines e Institute of Andean Research, Lima.

Pillsbury, Joanne

- 2010 “Foreword”, en *New Perspectives on Moche Political Organization*, J. Quilter y L. J. Castillo (eds.), VII-IX. Dumbarton Oaks, Washington D.C.

- Popper, Karl R.
1962 *La lógica de la investigación científica*. Editorial Tecnos, Madrid.
- Porras Barrenechea, Raúl
1963 *Fuentes históricas peruanas*. Instituto Raúl Porras Barrenechea, Lima.
- Prieto, Gabriel
2010 “Dos forjadores de las Ciencias Sociales en el Perú: sus publicaciones y confrontaciones”, *Arqueología y Sociedad* 22, 111-144. Museo de Arqueología y Antropología de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima.
- Proulx, Donald A.
1973 *Archaeological Investigations in the Nepeña Valley, Peru*. Department of Anthropology, Research Report 13. University of Massachusetts, Amherst.
- Quijada, Mónica
1994 “De la colonia a la República: inclusión, exclusión y memoria histórica en el Perú”, *Histórica* 18 (2), 365-382. Departamento de Humanidades de la Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.
- Quilter, Jeffrey
2002 “Moche Politics, Religion, and Warfare”, *Journal of World Prehistory*, 16 (2), 145-195.
2010 “Moche. Archaeology, Ethnicity, Identity”, *Bulletin de l'Institut français d'études andines* 39 (2), 225-241. Lima
- Quilter, Jeffrey y Luis J. Castillo (eds.)
2010 *New Perspectives on Moche Political Organization*. Dumbarton Oaks, Washington D.C.
- Ramón Joffre, Gabriel
2005 “Periodificación en arqueología peruana. Geología y aporía”, *Bulletin de l'Institut français d'études andines* 34 (1), 5-33. Lima.
2014 *El neoperuano. Arqueología, estilo nacional y paisaje urbano en Lima, 1910-1940*. Sequilao Editores, Lima.
- Ramos, Alejandra
2013 “Max Uhle-Julio Tello: una polémica académico-política en la conformación de la Arqueología peruana”, *Runa* 34 (2), 197-214. Instituto de Ciencias Antropológicas de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.
- Ravines, Roger
1970 “Los comienzos de la arqueología andina”, en *100 años de arqueología en el Perú*, R. Ravines (compilador), 29-34. Instituto de Estudios Peruanos y Petróleos del Perú, Lima.
1989 *Los museos del Perú. Breve historia y guía*. Instituto Nacional de Cultura, Lima.

Regalado, Liliana

- 1998 "Max Uhle y el mundo andino: apuntes sobre lo permanente de sus aportaciones en la historiografía andina moderna", en *Max Uhle y el Perú antiguo*, P. Kaulicke (ed.), 159-166. Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.

Renfrew, Colin y Paul Bahn

- 1993 *Arqueología. Teorías, métodos y práctica*. Ediciones Akal, Madrid.

Riva-Agüero, José de la

- 1965 *Estudios de historia peruana IV. La historia en el Perú*. Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.

Rossi Ino y Edward O'Higgins

- 1981 *Teorías de la cultura y métodos antropológicos*. Editorial Anagrama, Barcelona.

Rostworowski, María

- 2001 *Pachacutec Inca Yupanqui*. Instituto de Estudios Peruanos, Lima.

Rouse, Irving

- 1954 "Necrology Wendell C. Bennett, 1905-1953", *American Antiquity* 19 (3), 265-270. Cambridge University Press, Cambridge.

Rowe, John H.

- 1954 *Max Uhle, 1856-1944*. University of California Publications in American Archaeology and Ethnology 46 (1). University of California Press, Berkeley and Los Angeles.
- 1961 "Stratigraphy and Seriation", *American Antiquity* 26 (3), 324-330. Cambridge University Press, Cambridge.
- 1962a "Alfred Louis Kroeber 1876-1960", *American Antiquity* 27 (3), 395-415. Cambridge University Press, Cambridge.
- 1962b "Worsaae's law and the use of grave lots for archaeological dating", *American Antiquity* 28 (2), 129-137. Cambridge University Press, Cambridge.
- 1967 "Stages and periods in archaeological interpretation", en *Peruvian Archaeology. Selected Readings*, J. H. Rowe y D. Menzel (eds.), 1-15. Peeks Publications, Palo Alto, California.
- 1998 "Max Uhle y la idea del tiempo en la arqueología americana", en *Max Uhle y el Perú antiguo*, P. Kaulicke (ed.), 5-23. Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.

Schaedel, Richard P.

- 1951a "Mochica Murals at Pañamarca (Peru)", *Archaeology* 4 (3), 145-154. The Archaeological Institute of America, New York.
- 1951b "Major Ceremonial and Population Centers in the Northern Peru", en *The Civilization of Ancient America. Selected Papers of the 29th. International Congress of Americanists*, Sol Tax (ed.), 232-243. Chicago University Press, Chicago.
- 1985 "The Transition from Chiefdom to State in Northern Perú", en *Development and Decline: The Evolution of Sociopolitical Organization*, H. J. M. Claessen, P. van de Velde y M. E. Smith (eds.), 156-169. Bergin and Garvey, Massachusett.

Schaedel, Richard P. e Izumi Shimada

1982 "Peruvian Archaeology, 1946-1980: an analytical overview", *World Archaeology* 13 (3), 359-371. London.

Seler, Eduard

1923 "Viaje arqueológico en Perú y Bolivia", *Inca* 1 (2), 355-374. Museo de Arqueología de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima.

Service, Elman R.

1990 *Los orígenes del Estado y de la civilización. El proceso de evolución cultural*. Alianza Editorial, Madrid.

Shimada, Izumi

1994a *Pampa Grande and the Mochica Culture*. University of Texas Press, Austin.

1994b "Los modelos de organización sociopolítica de la cultura Moche", en *Moche: propuestas y perspectivas*, S. Uceda y E. Mujica (eds.), 359-387. Universidad Nacional de Trujillo, Instituto Francés de Estudios Andinos y Asociación Peruana para el Fomento de las Ciencias Sociales, Lima.

2010 "Moche Sociopolitical Organization: Rethinking the Data, Approaches, and Models", en *New Perspectives on Moche Political Organization*, J. Quilter y L. J. Castillo (eds.), 70-82. Dumbarton Oaks, Washington D.C.

Shimada, Izumi y Adriana Maguiña

1994 "Nueva visión sobre la cultura Gallinazo y su relación con la cultura Moche", en *Moche: propuestas y perspectivas*, S. Uceda y E. Mujica (eds.), 31-58. Universidad Nacional de Trujillo, Instituto Francés de Estudios Andinos y Asociación Peruana para el Fomento de las Ciencias Sociales, Lima.

Silva, Jorge E.

2013 "Teoría y método en la arqueología del Perú: primera mitad del siglo XX", en *Historia de la arqueología en el Perú del siglo XX*, H. Tantaleán y M. Aguilar (eds.), 209-236. Institut Français d' Études Andines e Institute of Andean Research, Lima.

Sivirichi, Atilio

1930 *Pre-historia peruana*. Editorial La Revista, Lima.

Smith, Grafton E.

1923 *The Ancient Egyptians and the Origin of Civilization*. Harper & Brothers, London y New York.

Stanish, Charles

2001 "The Origin of State in South America", *Annual Review in Anthropology* 30, 41-64.

Steward, Julian H.

1948 "A functional-developmental classification of Andean high cultures", en *A Reappraisal of Peruvian Archaeology*, W.C. Bennett (compilador), 103-104. Society for American Archaeology y The Institute of Andean Research, Menasha.

- 1949 "Cultural causality and law: A trial formulation of the development of early civilizations", *American Anthropologist* 51, 1-27.
- 1960a "Introducción: El Symposium sobre las civilizaciones de regadío", en *Las civilizaciones antiguas del Viejo Mundo y de América. Symposium sobre las civilizaciones de regadío*, J. H. Steward (compilador), 1-5. Unión Panamericana, Washington D.C.
- 1960b "Algunas implicaciones del Symposium", en *Las civilizaciones antiguas del Viejo Mundo y de América. Symposium sobre las civilizaciones de regadío*, J. H. Steward (compilador), 60-82. Unión Panamericana, Washington D.C.
- 1972 *Theory of Culture Change. The Methodology of Multilinear Evolution*. University of Illinois Press, Chicago.

Steward, Julian H. y L. C. Faron

- 1959 *Native Peoples of South America*. McGraw-Hill, New York.

Steward, Julian H., Anne J. Gibson y John H. Rowe

- 1961 "Alfred Louis Kroeber, 1876-1960", *American Anthropologist* 63 (5), 1038-1087.

Steward, Julian H. y Frank M. Setzler

- 1938 "Function and Configuration in Archaeology", *American Antiquity* 4 (1), 4-10. Society for American Archaeology, Menasha.

Strong, William D.

- 1943 "Cross Sections of New World Prehistory. A brief report on the work of the Institute of Andean Research, 1941-1942", *Smithsonian Miscellaneous Collections* 104 (2), 1-46. Smithsonian Institution, Washington D.C.
- 1947 "Finding the tomb of a warrior god", *National Geographic Magazine* 91 (4), 453-482. National Geographic Society, Washington D.C.
- 1948 "Cultural epochs and refuse stratigraphy in Peruvian Archaeology", en *A Reappraisal of Peruvian Archaeology*, W.C. Bennett (compilador), 93-102. Society for American Archaeology y The Institute of Andean Research, Menasha.

Strong, William D. y Clifford Evans, Jr.

- 1952 *Cultural Stratigraphy in the Viru Valley, Northern Peru: The Formative and Florescent Epoch*. Columbia Studies in Archaeology and Ethnology 4. Columbia University Press, New York.

Tantaleán, Henry y Miguel Aguilar

- 2013 "La etapa cusqueña de Valcárcel y la arqueología del altiplano andino", en *Historia de la arqueología en el Perú del siglo XX*, H. Tantaleán y M. Aguilar (eds.), 509-527. Institut Français d'Études Andines e Institute of Andean Research, Lima.

Taylor, Walter W.

- 1967 *A study of Archaeology*. Southern Illinois University Press. London and Amsterdam.

Tello, Julio C.

- 1921 *Introducción a la historia antigua del Perú*. Editorial Euforión, Lima.
- 1923a “Wira Kocha”, *Inka* 1, 93-320. Revista de estudios antropológicos, Órgano del Museo de Arqueología de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima.
- 1923b “Observaciones del Editor al discurso del profesor Seler”, *Inka* 1, 375-382. Revista de estudios antropológicos, Órgano del Museo de Arqueología de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima.
- 1924 “Arte antiguo peruano. Álbum fotográfico de las principales especies arqueológicas de cerámica Muchik existentes en los museos de Lima. Primera parte: Tecnología y Morfología”, *Inka* 2, 7-37. Revista de estudios antropológicos, Órgano del Museo de Arqueología de la Universidad Mayor de San Marcos, Lima.
- 1929 *Antiguo Perú. Primera Época*. Comisión Organizadora del 2do. Congreso Sudamericano de Turismo, Lima.
- 1931 “Un modelo de escenografía plástica en el arte antiguo peruano”, *Wira Kocha. Revista peruana de estudios antropológicos* 1 (1), 87-112. Lima.
- 1942 “Origen y desarrollo de las civilizaciones prehistóricas andinas”, en *Actas y Trabajos Científicos, 27th. International Congress of Americanists* 1, 589-720. Lima.
- 1943 “Discovery of the Chavin culture in Peru”, *American Antiquity* 9, 135-160. Society for American Archaeology, Menasha.
- 1960 *Chavín. Cultura matriz de la Civilización Andina. Primera Parte*. Publicación antropológica del archivo Julio C. Tello de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima.
- 1970 “Sobre el descubrimiento de la Cultura Chavín en el Perú”, en *100 años de arqueología en el Perú*, R. Ravines (compilador), 69-110. Instituto de Estudios Peruanos y Petróleos del Perú, Lima.
- 1978 “Tecnología y morfología alfarera y la cerámica Mochica”, en *Tecnología Andina*, R. Ravines (compilador), 415-432. Instituto de Estudios Peruanos e Instituto de Investigación Tecnológica Industrial y de Normas Técnicas, Lima.
- 2005 “Paracas. Primera Parte”, en *Julio C. Tello. Obras completas Volumen II. Paracas. Primera Parte*. Fondo Editorial Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima.

Tello, Julio C. y Mejía, Toribio

- 1967 *Historia de los museos nacionales del Perú, 1822-1946*. Museo Nacional de Antropología y Arqueología e Instituto y Museo de Arqueología de la Universidad Nacional de San Marcos, Lima.

Topic, Theresa L.

- 1977 *Excavations at Moche*. Tesis doctorado, Department of Anthropology, Harvard University, Cambridge.

Trigger, Bruce G.

- 1992 *Historia del pensamiento arqueológico*. Editorial Crítica, Barcelona.
- 2003 *Understanding Early Civilizations. A comparative Study*. Cambridge University Press, New York.

Tylor, Edward B.

- 1977 *Cultura primitiva I. Los orígenes de la Cultura*. Editorial Ayuso, Madrid.

Ubbelohde-Doering, Heinrich

- 1957 “Der Gallinazo-Stil und die Chronologie der altperuanischen Frühkulturen”, *Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-Historischen Klasse, Sitzungsberichte* 9, 1-8. München.
- 1967 *On the Royal Highways of the Incas*. Thames and Hudson, Londres. Frederick A. Praeger Publisher, New York.

Uceda, Santiago

- 2010 “Theocracy and Secularism. Relationships between the Temple and Urban Nucleus and Political Change at the Huacas de Moche”, en *New Perspectives on Moche Political Organization*, J. Quilter y L. J. Castillo (eds.), 132-158. Dumbarton Oaks, Washington D.C.

Uceda, Santiago, Henry Gayoso y Nadia Gamarra

- 2009 “The Gallinazo at Huacas de Moche: Style or Culture?”, en *Gallinazo: an Early Cultural Tradition on the North Coast*, J. F. Millaire y M. Morlion (eds.), 105-123. Cotsen Institute of Archaeology Press, University of California, Los Angeles.

Uceda, Santiago y Elías Mujica

- 1994 “Moche: propuestas y perspectivas”, en *Moche: propuestas y perspectivas*, S. Uceda y E. Mujica (eds.), 11-27. Universidad Nacional de Trujillo, Instituto Francés de Estudios Andinos y Asociación Peruana para el Fomento de las Ciencias Sociales, Lima.
- 2003 “Los estudios sobre Moche al inicio del nuevo milenio”, en *Moche: hacia el final del Milenio*, S. Uceda y E. Mujica (eds.), Tomo II, 337-349. Universidad Nacional de Trujillo y Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.

Uceda, Santiago y Elías Mujica (eds.)

- 2003 *Moche: hacia el final del Milenio*, Tomo I y II. Universidad Nacional de Trujillo y Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.

Uhle, Max

- 1901 “La antigua civilización peruana”, *Boletín de la Sociedad Geográfica de Lima* 10, 93-98. Sociedad Geográfica de Lima.
- 1914 “Las ruinas de Moche”, *Boletín de la Sociedad Geográfica de Lima* 30, 57-71. Sociedad Geográfica de Lima.
- 1998a “Las ruinas de Moche”, en *Max Uhle y el Perú antiguo*, P. Kaulicke (ed.), 205-227. Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.
- 1998b “Conveniencia de dictar una ley uniforme en los países americanos para proteger y estimular el estudio y recolección de material arqueológico y antropológico”, en *Max Uhle y el Perú antiguo*, P. Kaulicke (ed.), 301-335. Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.
- 2014 “Las ruinas de Moche”, en *Las ruinas de Moche*, P. Kaulicke (ed.), 117-349. Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.

Urteaga, Horacio H.

- 1914 *El Perú. Bocetos Históricos*. Casa editora E. Rosay, Lima.
- 1919 *El Perú. Bocetos Históricos* (2ª Serie). Casa editora E. Rosay, Lima.

- 1921 "Las antiguas civilizaciones y razas del Perú", *Boletín de la Sociedad Geográfica de Lima* 35, 245-292. Sociedad Geográfica de Lima, Lima.
- 1923a "Prefacio", *Revista de Arqueología. Órgano del Museo Víctor Larco Herrera* 1 (1), 3-4. Museo Víctor Larco Herrera, Lima.
- 1923b "El estudio de la expresión en la cerámica del antiguo Perú", *Revista de Arqueología. Órgano del Museo Víctor Larco Herrera* 1 (2), 73-75. Museo Víctor Larco Herrera, Lima.
- 1924 "El totemismo en la cerámica yunga del Perú. Contribución al estudio de las primitivas civilizaciones del Perú", *Revista de Arqueología. Órgano del Museo Víctor Larco Herrera* 2 (2), 7-23. Museo Víctor Larco Herrera, Lima.
- 1931 *El Imperio Incaico. En el que se incluye la historia del ayllu y familia de los Incas*. Librería e imprenta Gil, Lima.
- 1933 *El fin de un Imperio*. Librería e imprenta Gil, Lima.
- 1936 *Historia de la Civilización. Tomo I*. Librería e imprenta Gil, Lima.

Valcárcel, Luis E.

- 1935a "Cabeza humanas escultóricas", *Cuadernos de Arte Antiguo del Perú* 1. Museo Nacional, Lima.
- 1935b "Escultores animalistas", *Cuadernos de Arte Antiguo del Perú* 2. Museo Nacional, Lima.
- 1936 "Estirpe guerrera", *Cuadernos de Arte Antiguo del Perú* 3. Museo Nacional, Lima.
- 1937a "Mujeres mochikas", *Cuadernos de Arte Antiguo del Perú* 4. Museo Nacional, Lima.
- 1937b "Dioses, hombres y bestias", *Cuadernos de Arte Antiguo del Perú* 5. Museo Nacional, Lima.
- 1938 "Músicos", *Cuadernos de Arte Antiguo del Perú* 6. Museo Nacional, Lima.

Valdés, María

- 2006 *El pensamiento antropológico de Franz Boas*. Universitat Autònoma de Barcelona, Publicacions d'Antropologia Cultural, Barcelona.

Vega-Centeno, Rafael

- 2013 "Una investigación posprocesual en la arqueología del Perú: Garth Bawden y el fenómeno mochica", en *Historia de la arqueología en el Perú del siglo XX*, H. Tantaleán y M. Aguilar (eds.), 289-299. Institut Français d'Études Andines e Institute of Andean Research, Lima.

Vivó, Jorge A.

- 1939 "Los Mochicas de Rafael Larco Hoyle", en *Boletín Bibliográfico de Antropología Americana (1937-1948)* 3 (1), 55-60. Pan American Institute of Geography and History.

Willey, Gordon R.

- 1945 "Horizon Styles and Pottery Traditions in Peruvian Archaeology", *American Antiquity* 11 (1), 49-56. Society for American Archaeology, Menasha.
- 1946a "The Viru Valley Program in Northern Peru", *Acta Americana* 4 (4), 224-238. México.
- 1946b "The Chiclin Conference for Peruvian Archaeology, 1946", *American Antiquity* 12 (2), 132-134. Society for American Archaeology, Washington D.C.

- 1948 "A Functional Analysis of Horizon Styles in Peruvian Archaeology", en *A Reappraisal of Peruvian Archaeology*, W.C. Bennett (compilador), 8-15. Society for American Archaeology y The Institute of Andean Research, Menasha.
- 1951 "Peruvian Horizon Styles", *American Antiquity* 16 (4), 353-354. Society for American Archaeology, Menasha.
- 1953 *Prehistoric Settlement Patterns in the Viru Valley, Peru*. Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology, Bulletin 155, Washington, D.C.
- 1970 "El problema de Chavín. Revisión y crítica", en *100 años de arqueología en el Perú*, R. Ravines (compilador), 161-214. Instituto de Estudios Peruanos y Petróleos del Perú, Lima.
- 1974 "The Virú Valley Settlement Pattern Study", en *Archaeological researches in retrospect*, G. R. Willey (ed.), 149-176. Winthrop Publishers, Cambridge, Massachusetts.
- 1999 "The Viru Valley Project and Settlement Archaeology: Some Reminiscences and Contemporary Comments", en *Settlement Pattern Studies in the Americas. Fifty years since Virú*, Billman, B. R. y G. M. Feinman (eds.), 9-11. Smithsonian Institution Press, Washington D.C.

Willey, Gordon R. y Philip Phillips

- 1958 *Method and Theory in American Archaeology*. The University of Chicago Press, Chicago.

Willey, Gordon R. y Jeremy A. Sabloff

- 1974 *A History of American Archaeology*. W. H. Freeman and Company, San Francisco.

Williams, Eduardo

- 2005 "Introducción. La etnoarqueología, arqueología como antropología", en *Etnoarqueología. El contexto dinámico de la cultura material a través del tiempo*, 13-33. El Colegio de Michoacán, Zamora, México.

Wilson, David L.

- 1988 *Prehispanic Settlement Patterns in the Lower Santa Valley, Perú: A Regional Perspective on the Origins and Development of Complex North Coast Society*. Smithsonian Institution Press, Washington D.C.
- 1997 "Early State formation on the North Coast of Peru, A critique of the city-state model", en *The Archaeology of City-States, Cross-Cultural Approaches*, D. L. Nichols y T. H. Charlton (eds.), 229-244. Smithsonian Institution Press, Washington D.C.

Wissler, Clark

- 1916 "Correlations between Archeological and Culture Areas in the American Continents", en *Holmes Anniversary Volume. Anthropological Essays*, F.W. Hodge (ed.), 481-490. James William Bryan Press, Washington D.C.
- 1917 *The American Indian. An Introduction to the Anthropology of the New World*. Douglas C. McMurtrie, New York.
- 1923 *Man and culture*. Thomas Y. Crowell Company, New York.
- 1926 *The relation of nature to man in Aboriginal America*. Oxford University Press, New York.

1927 "The Culture-Area Concept in Social Anthropology", *American Journal of Sociology* 32 (6), 881-891. The University of Chicago Press, Chicago.

Wittfogel, Karl A.

1960 "Aspectos del desarrollo de las sociedades hidráulicas", en *Las civilizaciones antiguas del Viejo Mundo y de América. Simposium sobre las civilizaciones de regadío*, J. H. Steward (compilador), 20-28. Unión Panamericana, Washington D.C.

Woloszyn, Janusz Z.

2008 *Los rostros silenciosos. Los huacos retrato de la cultura Moche*. Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.

Yacovleff, Eugenio y Fortunato L. Herrera

1934 "El mundo vegetal de los antiguos peruanos", *Revista del Museo Nacional* 3 (3), 243-322. Lima.

1935 "El mundo vegetal de los antiguos peruanos (Conclusión)", *Revista del Museo Nacional* 4 (1), 31-102. Lima.

Yllia, María Eugenia

2011 "Quimera de piedra: Nación, discursos y museo en la celebración del centenario de la República (1924)", *Illapa* 8, 101-120. Instituto de Investigaciones Museológicas y Artísticas de la Universidad Ricardo Palma, Lima.

Zárate, Agustín de

1577 *Historia del descubrimiento y conquista del Perú*. Alonso Escribano impresor, Sevilla.

Zevallos Quiñones, Jorge

1946 "Un diccionario yunga", *Revista del Museo Nacional* 15, 163-188. Lima.

1985 "Áreas y fases de la cultura Moche", en *Moche*, A. Lavalle (ed.), 96-126. Banco de Crédito del Perú, Lima.